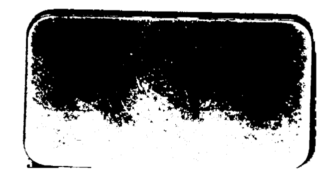






Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte

und Literatur.

Herausgegeben

von

Dr. N. Brüll,

Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main.

(V. und VI. Jahrgang).



Frankfurt am Main.

Verlag von Wilhelm Erras.

1883.

Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte

und Literatur.

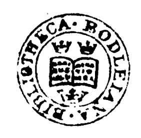
Herausgegeben

von

Dr. N. Brüll,

Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main.

(V. und VI. Jahrgang).



Frankfurt am Main.

Verlag von Wilhelm Erras.

1883.

Inhalt.

Beiträge zur Erklärung des Buches Hosea.

Schon bei einer flüchtigen Durchsicht des Buches Hosea gelangt man zu der fast keinem Erklärer desselben entgangenen Wahrnehmung, dass dasselbe aus zwei Theilen bestehe, welche sich nicht blos äusserlich leicht von einander abgrenzeu lassen, sondern auch durch die Methode der Weissagung, die in jedem derselben eine andere ist, sich wesentlich von einander unterscheiden. In Kap. 1—4 erscheint der Prophet mehr handelnd als redend, die Gedanken und Absichten Gottes werden durch das persönliche Thun des Propheten demonstrirt; die Drohungen wie die Verheissungen, die er verkündet, lehnen sich an symbolische Handlungen an, die er vorher vollführt und die prophetische Rede wird überhaupt nur von einem Bilde getragen, das in seinen verschiedenen Zügen sowol die Schilderung der Sündhaftigkeit des Volkes als auch das von dem Seher entworfene Gemälde des in Zukunft wieder eintretenden Heiles beherrscht. Der Prophet lässt fast durchwegs Gott selbst sprechen und zwar sind es nicht directe Rügen und Aufforderungen zur Einsicht und Besserung, welche der Herr an das Volk richtet, sondern er verkündet ihm, was er mit ihm zu thun gedenke, um es zu sich zurückzuführen und es seines Erbarmens wieder würdig zu machen. In den in den folgenden Kapiteln (4—14) enthaltenen Reden tritt die Persönlichkeit des Propheten vollends in den Hintergrund, dafür wird es aber merklicher, dass das Wort Gottes mit seinen eigenen Gedanken sich verschmolzen hat und er ebenso der

Verkünder wie der Dolmetsch desselben geworden ist. An Gelegenheit zu wiederholten Anspielungen auf die sinnbildlichen Bezeichnungen, die im ersten Theile als Grundlinien der in demselben vorgetragenen Weissagungen erscheinen, hätte es auch in den anderen Reden nicht gefehlt, und dennoch werden diese weiter nicht berührt und auch neue symbolische Namen nicht geschaffen. Bei allem Bilderreichtume der Sprache, die durch anschauliche Vergleiche belebt ist und in malerischen Schilderungen dahinfliesst, lässt es der Prophet nicht etwa nur bei verhüllten Andeutungen bewenden, deren Sinn der Hörer sich erst zurechtzulegen hat, er greift vielmehr die Schäden, die er rügen will, direct an, stellt dem Volke seine Sündhaftigkeit deutlich vor Augen und kargt nicht mit Hinweisen auf specielle Zustände und Thatsachen, in denen die Verderbtheit Israels kenntlich zu Tage tritt.

Wir werden uns noch weiter mit der Frage zu beschäftigen haben, ob die beiden Theile des Buches Hosea einem und demselben Verfasser angehören. Dass wenigstens der erste Theil ursprünglich eine besondere Schrift gewesen ist, die erst durch eine spätere Hand der Sammlung der Hoseanischen Weissagungen einverleibt wurde, darf schon von Vorneherein als unzweifelhaft angenommen werden. Für die Richtigkeit dieser Anname spricht der offenkundige Umstand, dass dieser Theil noch seinen besonderen Titel beibehalten hat. Die Ueberschrift 1,1 lässt nämlich nichts Anderes erwarten, als dass sofort eine Rede des Propheten folgen werde. Anstatt dessen wird in v. 2, als sollte dem Leser erklärt werden, weshalb das nicht der Fall sei, angegeben, dass Gott vorher noch Anderes zu Hosea geredet habe. Die mit dieser Bemerknng eingeleitete Partie wird dadurch als eine besondere Weissagung Hosea's aus früherer Zeit hingestellt, die eben deshalb notwendiger Weise in der Reihe der unter seinem Namen erhaltenen Reden den ersten Platz einnemen muss. Demnach ist es sicher, dass die Ueberschrift 1,1 ursprünglich zu Kapitel 4 ff. gehörte und 4,1 der eigentliche Anfang des Buches Hosea war, wie denn auch sonst die ersten Reden der Propheten oder doch wenigstens diejenigen, die in den Samm-

lungen ihrer Weissagungen die erste Stelle einnemen, mit dem Ausrufe: Höret u. s. w. beginnen (vgl. Jes. 1, 1,2; Joel 1, 1,2; Amos 3,1; Micha 1, 1,2). Dass nun in תחלת דבר ה' בהושע (1,2) die zum Proto-Hosea (1,2—3,5) gehörende besondere Ueberschrift nicht leicht als solche erkannt wird, ist nur auf die doppelte Veränderung zurückzuführen, durch die sie hindurchgegangen ist. Zunächst fällt die falsche Punctation des Wortes דבר, bei der es unentschieden bleibt, ob durch dasselbe ein Substantiv oder ein Verb dargestellt wird, in die Augen. Die alten Uebersetzer haben sämmtlich דְבַר gelesen und תחלת דבר ה' ist in der That auch grammatisch ganz correct, währenddem דִבֶּר entweder zur Anname einer unregelmässigen Construction oder einer hier nicht gut angebrachten seltenen Nominalbildung zwingt. Auch scheint תחלת, das die Kenntniss der Dichotomie der Hosea-Schrift voraussetzt, nicht ursprünglich zu sein. Denkt man sich dieses Wort aus dem Texte hinweg, so kann man in דבר ה' בהושע (vgl. betreffs der Construction Num. 12,2) bald den authentischen Titel des Proto-Hosea erkennen. Bei der Vereinigung der beiden zuerst von einander getrennten Hosea-Bücher, bei welcher das offenbar aus älterer Zeit stammende erste Buch (vgl. 1,4) dem zweiten vorangestellt werden musste, wurde 1,1, das früher an der Spitze des vierten Kapitels stand, zur Gesammtüberschrift gemacht und der besondere Titel des Proto-Hosea, der dann unmittelbar nach derselben zu stehen kam, mit Vorsetzung des Wortes תחלת dazu verwendet, das Verhältniss der beiden nunmehr verbundenen Schriften zu einander zu bezeichnen und ihre Einheitlichkeit ersichtlich zu machen. Man darf es fast als gewiss annemen, dass der Aufname des ersten Hoseabuches in die Sammlung der für die öffentliche Vorlesung bestimmten prophetischen Schriften wegen der Bezeichnung Israels als „Buhlweib“, „Nicht Erbarmungswürdige“, „Nicht mein Volk“, „Ehebrecherin“, die in der hier enthaltenen Weissagung vielfach hindurchklingen, mancherlei Bedenken entgegengesetzt wurden, und dass dasselbe erst nachträglich, als man sich trotzdem hierzu entschlossen hatte, in den Text der Hosea-Schrift eingeschaltet worden ist.

Der Ausdruck: „Denn ihre Mutter buhlte, ihre Gebärerin war ausgeartet“ (2,7) hatte für das Ohr des Israeliten einen ebenso verletzenden Klang als Ezechiels: „Dein Vater, der Emorite, und Deine Mutter eine Hittäerin (Ez. 16,3). Die Scheu, die Ezechiel'schen Reden, in denen Samaria und Jerusalem als Ehebrecherinnen dargestellt werden, dem Volke bekannt zu machen, hat R. Elieser dazu bestimmt, die öffentliche Verlesung des 16. Kapitels dieses Buches zu untersagen (M. Megilla 4,10) und war wahrscheinlich mit ein Grund dazu, dass man das Buch Ezechiel überhaupt nicht in den Kanon aufnemen wollte (Sabbat 13b u. Parallelst.). *) Da nun die erste Hälfte des Proto-Hosea ähnlichen Inhalts ist — Ausdruck und Inhalt decken sich an mehreren Stellen, so dass Ezechiel wahrscheinlich die Hoseanische Weissagung gekannt hat **) — so wird man wol auch mit der Aufname dieser Partie in das prophetische Schrifttum gezögert haben, bis man es denn schliesslich für gut fand, den Gründen, die dafür sprachen, nachzugeben und ihr nachträglich — nicht ohne dass der Text an manchen Stellen ausgebessert wurde — einen Platz in der bereits der Oeffentlichkeit übergebenen Hosea-Schrift einzuräumen.

*) In Sab. 13b (Menachot 45a) wird zwar blos der Umstand, dass einzelne Lehren Ezechiels zu den biblischen Vorschriften in Widerspruch stehen, als Grund für die beabsichtigte Apokryphirung angegeben, aus Chag. 13a geht aber hervor, dass auch Kapitel 1 dazu Anlass gab. Ersterer Grund war sicherlich nicht der einzige, da in diesem Falle die Weglassung der letzten Capitel (40—48) genügt hätte.

**) Die Parallelen möge folgende Tabelle veranschaulichen:

Ez	16,8	Hos.	2,11
„	das. (וַתִּהְיִי לִי)	„	3,3
„	16,17	„	2,10
„	16,22 (43—60)	„	2,17
„	16,25	„	2,7
„	16,33	„	2,7
„	16,37	„	2,12
„	16,39	„	2,5
„	23,3	„	2,4
„	23,19	„	2,17
„	23,26	„	2,5
„	23,30	„	2,12

Ist nun durch die Erkenntniss, dass die beiden Gruppen prophetischer Lehre, die in dem Buche Hosea vereinigt sind, mehr als zwei Bücher, die ursprünglich von einander getrennt waren, denn als zwei Theile eines einheitlichen Ganzen anzusehen seien, eine Grundfrage betreffs desselben gelöst, so sind damit doch nur die äusseren Umrisse dieses Literaturwerkes in das rechte Licht gestellt. Eine weitaus schwierigere und für das Verständniss ihres Inhalts wichtigere Aufgabe ist die Untersuchung der inneren Gliederung seiner Bestandtheile, die an manchen Stellen wie übrig gebliebene Fragmente ausführlicherer Betrachtungen aneinandergereiht sind und des gedanklichen Zusammenhangs entbehren. Die Verbindung zwischen den scheinbar zusammengehörenden weil unmittelbar auf einander folgenden Sätzen ist oft nur auf eine sehr gesuchte und gekünstelte Weise herzustellen. Man hat Mühe, genau herauszufinden, wo die eine Rede aufhört und die andere anfängt, ja, es erstreckt dieser Mangel an durchsichtiger Vertheilung des Inhalts sich nicht selten auch auf die einzelnen Sätze, in denen ein Hysteron Proteron bemerkbar wird, das durchaus nichts von dem Character der rhetorischen Redefigur an sich hat. Rechnet man zu den Verschiebungen und Versetzungen, die in dem Texte der Hoseaschrift stattgefunden haben und theilweise schon bei der ersten Fassung desselben stabil geworden sind, noch die Verunstaltungen, die er durch Unkunde der Abschreiber erlitten und die Correcturen hinzu, die geflissentlich in demselben vorgenommen wurden, so wird es, ehe man noch zur Sach- und Inhaltserklärung schreitet, mehr als auf Alles darauf ankommen, die ursprüngliche Gestalt des Textes nachzuweisen und eine Reconstruction desselben vorzunemen. Für die Verbesserung einzelner Wörter geben die alten Uebersetzungen wie auch die Citate und Auslegungen in dem rabbinischen Schrifttume feste Anhaltspunkte, zumeist sieht man sich jedoch hier, namentlich was die Eruirung der Versezungen betrifft, auf die eigene Combination angewiesen. Auch die Parallelen in den anderen biblischen Schriften führen zu Erkenntniss einzelner Corruptelen, von denen der Text der Hosea-Schrift zu befreien ist.

Inwiefern der in folgenden Bemerkungen dargelegte Versuch einer Herstellung der rechten Textesfassung derselben eine annähernde Vorstellung von derselben zu geben geeignet ist, möge dem einsichtsvollen Urteile der Fachkundigen zur Entscheidung überlassen sein.

In 1, 2 kann וילדי זנינים unmöglich als ein zu קח gehörendes Object angesehen werden, da die Kinder erst geboren werden sollen. Es ist höchst wahrscheinlich, dass nach זנונים noch הוליד gestanden hat (was auch Grätz Gesch. IIa S. 94 vermutet) und dass dieses Wort aus dem Texte ausgeschieden wurde, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob der Prophet den ihm gewordenen Auftrag auch factisch, und nicht, wie es gemeint war, nur symbolisch ausgeführt habe. In b. Pesachim 87 a wird der Inhalt dieser Stelle durch die Worte לך וקח אשה זונה והוליד לך בנים זנונים wiedergegeben. Ebenso hat das in dem Kad-ha-Kemach des R. Bechai b. Ascher (Art. אהבה Ed. Warschau 3 b) mitgetheilte Targum zu Hos. c. 1, das der haggadischen Interpretation des b. Talmuds (a. a. O.) folgt*) und einer von dem edirten Targum

---

*) Da dieses Targumfragment bisher unbekannt geblieben ist, so lassen wir dasselbe hier folgen:

אמיר על ידי הושע נביאה הוא הושע דאיתנבי בריש ארבע נביאָן הושע ועמוס וישעיה ומכיה, שריות פתגמא דה׳ בהושע ואמר ה׳ להושע זיל ואתנבי על יתבי קרתא טעותא דאינון מוסיפין למיחטי ארי מטעא יטעוּן דַיָיְרֵי ארעא מבתר פולחנא דה׳, מתיב הושע ואמר קדמוהי דקוב״ה רבון עלמא ד׳ אם חטאן ישראל קדמך חליפינון באומה אחריתי, בכן אמר קוב״ה עלוהי דהושע דהוה ליה למילף מן משה רביה דצלי על ישראל ובעי רחמי עליהון ואמר וכען אם שבקת לחוביהון ואם לאו מחני כען מספרך דכתבת ולא מסתייא דלא בעית רחמין קדמי אלא אמרת חליפינון באומה אחריתי כען אֵימָא ליה דיסב איתתא זניתא ותוליד ליה ואימא ליה דיחליף יתה וידע אֵידָא שגושיא בלביה דאינש די מחלף איתתיה ובנוהי. בכן אמר ליה קוב״ה להושע זיל לך איתתא זניתא ותלד לך ולדין דזנו ואזל ונסיב ית גומר בת דבלים, גומר כליה עלמא זיינו וגמרו בה דבלים דתיבעי (דְתָבְעֵי .1) בה

abweichenden Recension angehört, den der durch תוליד ergänzten Textesfassung entsprechenden Passus דיסב איתתא זניתא ותוליד ליה. Die Uebersetzung dieses Sazes selbst lautet in dem Targumtexte: „Gehe und nimm dir ein buhlerisches Weib und es soll dir Kinder der Buhlschaft gebären“. Es scheint sonach, dass das Wort תוליד, das sich im Texte befand, zuerst in תֵלֵד umwandelt wurde, damit der Prophet nicht ausdrücklich als Erzeuger von Buhlkindern hingestellt sei, und dass man erst in späterer Zeit zur gänzlichen Weglassung desselben sich entschloss. Eine Spur dieser Tendenz ist noch darin zu finden, dass das Pronomen לְךָ in V. 3 in dem talmudischen Citate dieses Verses (a. a. O.) weggelassen wird (vgl. Rabbinovicz, Variae Lectiones tom. VI p. 265 A. ק), was auch bei Jizchaki (Talmud-Comm. a. a. O.) und Ib. Esra (Hosea-Comm. z. St.) geschieht.

V. 3. Der vielgedeutete Name גמר בת דבלים enthält, wie sämmtliche Erklärer annemen, eine sinnbildliche Bezeichnung, wenn dies auch im Schrifttexte nicht ausdrücklich bemerkt wird. Die Talmudlehrer versuchen verschiedene Auslegungen (Pesachim a. a. O.), unter denen die im Namen Rab's mitgetheilte, nach welcher דבלים in דברים zu verwandeln ist (דבה רעה בת דבה רעה „Böse Rede, Tochter der bösen Rede“, also: die vielfach Berüchtigte) die textliche Grundlage verlässt. Hieronymus be-

---

אינשי כמא דתבעי הא דבילתא, ועדיאת וילידת ליה תרין בנין ובנת ואמר ליה זיל חלף הדא איתתא זניתא ובנהא דהיא זניתא ובנהא דזנו, מתיב ואמר קדמוהי בבעו מינך רבון עלמא הלא מן קדמך אתגזר עלי למנסבא יהא (das. יתה) לחלפינון מפקד את ובנת בנין תרין לי דילידת וכדו [יְהָה] רעוא מן קדמך דתיחום עלי דלא תפריש ביני ובין בניי, מתיב ואמר קוב״ה ואמר ליה הושע נביאה הוה לך למילף מן מילי דילך דאיתא זניתתא ובנין דזנו לית את בעי להון למיחלף וכד את אמר לי למיחלף בנייא חביבייא דילי בניהון דרחימין דאינון אברהם יצחק ויעקב דהליכו קדמי בקשוט, בכן מתיב הושע חבית קדם ה׳, מתיב קוב״ה ואמר ליה לא אקבל מנך עד דתברכינון לישראל ותתנבי עליהון טבין, בכן פתח הושע בנבואתיה ואמר ויהי מנין דישראל כְּחָלָא דְיַמָּא.

merkt zu גמר: גמר interpretatur τετελεσμένη i. e. consummata atque perfecta; alii θώρακας i. e. loricas significari putant. Sunt qui mensuram sive amaritudinem suspicentur quod recte dicerent, si ג literam non haberet. Das Wort θώρακας, das dem hebr. גמר entsprechen soll, scheint in fehlerhafter Ueberlieferung auf Hieronymus gekommen zu sein. Es soll wol ἄνθρακας (גומרתא) heissen. Die Erklärung durch מר oder מדד (auf welches mensura zurückgeht) sezt, wie Hieronymus richtig bemerkt, den Wegfall des ג voraus. Wenn erst durch eine spätere Feststellung dieses Buchstaben frühere schwankende Lesearten beseitigt worden sind, was nicht so ganz unwahrscheinlich ist, so liesse sich vermuten, dass חמר für גמר gestanden hat. Wie der ungenannte Erklärer in dem Namen des Buhlweibes das hebr. Wort für Bitterkeit (מר) findet, so wird in einem Briefe des R. Abbahu von einer gewissen Thamar, wahrscheinlich einer Buhlerin, gesagt: אבל תמר תמרוריה בתמרוריה היא עומדת „aber Thamar, die bittere, beharrt in ihrer Bitterkeit, wir suchten sie zu versüssen“ u. s. w. (j. Meg. 3,2, vgl. Ad. Brüll Fremdsprachliche Redensarten u. s. w. in den Talmuden und Midraschim S. 17). Von Thamar, der Schwiegertochter Jehuda's heisst es: הנה הרה לזנונים (Gen. 38, 24), wobei ein Wort in Anwendung kommt, das im Pentateuch nicht vorkömmt und zumeist bei Hosea im Gebrauche ist. Da aber die conjecturirte LA. חמר sich nicht durch ausreichende Beweise begründen lässt, so dürfte es der Wahrheit am nächsten kommen, wenn man in גמר eine Bezeichnung für die reife Frucht erblickt. In j. Schebiit 5,1 wird גמר (im Nithpaël) geradezu für „reifen“ gebraucht (אין פירותיהם מיגמרין אלא אחר ג'שנים vgl. Levy, neuhebr. u. chald. Wörterbuch s. v. גמר). Nach einer in der Mischna (Nidda 5,7) aufbewahrten Nachricht bedienten sich die Weisen zur Bezeichnung der verschiedenen Pubertätsstufen der Jungfrau aramäischer Benenuungen der nach dem Grade ihrer Reife unterschiedenen Früchte des Feigenbaumes (משל משלו חכמים באשה, פגה בוהל וצמל „bildliche Bezeichnungen gebrauchten die Weisen für das Weib: unreife, halbreife und ausgewachsene Feige“). Obwol die gemaristische Erklärung

des Wortes צמל (יצאה מלאה, die voll hervorgetretene) nur eine notbehilfliche ist und wahrscheinlich das arab. zamala in der Bedeutung „hart und stark sein“ ihm zu Grunde liegt, so trifft sie doch den richtigen Begriff desselben. Eine bildliche Bezeichnung dieser Art ist nun sicherlich auch גמר בת דבלים „die Gereifte mit den beiden Feigenkuchen“ (lezteres Anspielung auf שרים 2,4 vgl. Hitzig z. St.).

V. 6. In allen alten Drucken und in der Münchener Handschrift des b. Talmuds (Pesachim 87 b) lautet dieser Vers: ותהר ותלד בת ויאמר ד׳ אליו קרא את שמה. Hier ist weder die Weglassung von עוד noch die Hinzufügung von את gerechtfertigt, jedoch wol annembar, dass manche Codices nach ויאמר noch ה׳אליו hatten. — Das. scheint כי נשא אשא להם das unmittelbar Vorhergesagte aufzuheben. Dieser Saz muss jedenfalls in dem Sinne, wie ואל תשא להם (Jes. 3,9) verstanden werden. Die meisten Erklärer fassen ihn hypothetisch auf („als dass ich ihnen vergäbe“) und dies ist auch die nach Massgabe des tradirten Textes einzig mögliche Erklärung, allein es ist sehr wahrscheinlich, dass כי לא נשא וג׳ zu lesen ist (vgl. betreffs der Wiederholung der Conjunctionspartikel כי 2, 6,7). Der Prophet sagt demnach, dass Gott des Hauses Israel sich nicht mehr erbarmen werde, weil er ihnen nicht vergeben wird. Das Erbarmen Gottes beruht auf der von ihm gewährten Vergebung der Sünde. Eine solche Drohung klang zu hart und man suchte daher durch Streichung des Wörtchens לא wenigstens den Glauben an die Wirkungen der Busse vor Anzweiflung zu schützen.

V. 8. Für ותלד בן hat die LXX ות׳ עוד בן, welche LA. durch die Peschittho und das Citat des Talmuds a. a. O. bezeugt wird.

V. 9. Auch hier hat der Talmud (a. a. O.) die LA. ויאמר ה׳ אליו — לכם ist Correctur für אלהיכם (vgl. 2, 25), das man zu beseitigen suchte, um die Drohung: ich werde nicht Euer Gott sein, abzuschwächen. Im Targum wird dieselbe dahin ausgelegt, dass Gott Israel nicht beistehen werde.

II. 1,2. Diese Verheissung ist unmöglich hier an ihrem rechten Orte. Sie steht weder mit dem Berichte über die sym-

bolische Ehe des Propheten noch mit der folgenden Mahnrede in gedanklichem Zusammenhange. Es war schon den alten jüdischen Schriftauslegern auffallend, dass sie an dieser Stelle sich befindet (s. Sifré Ed. Friedmann I, 131, II, 47 vgl. Num. r. c. 2 No. 15). Im Römerbriefe 9,25 erscheint 2,1 mit 2,25 combinirt, in der That sind aber hier nur zwei Belege aneinandergereiht, in denen Paulus die gleiche Verheissung ausgedrückt findet.*) Geiger (Nachgelassene Schriften 4 S. 220) hält sowol die erste Hälfte von I. 7 (ואת בית יהודה — אלהים) wie auch die drei ersten Verse des zweiten Kapitels für Einschübe von jüngerer Hand, allein bei dieser Anname könnte auch der Nachsatz in I. 7 nicht für authentisch gehalten werden, da hier eben der Gegensatz zwischen der Hilfe durch Gott und einer solchen durch irdische Streitmacht betont wird. Die Echtheit der beanstandeten Verse 2, 1—3 ist durch den Passus כי גדול יום יזראל (vgl. 2, 24, 25) gesichert. Die Vereinigung Juda's und Israel's gehörte mit zu den Heileserwartungen, die in dem Gottesreiche ihre Verwirklichung finden sollten (vgl. Jer. 3,18; 50,4) und es ist daher nicht abzusehen, weshalb nicht schon Hosea sie ausgesprochen haben soll. Ich vermute, dass II, 1,2 ursprünglich zwischen 19 und 20 ihren Platz hatten und von da an die Stelle, an welcher wir sie jetzt finden, versezt worden sind, um der Israel den Garaus machenden Drohung I, 9 einen Dämpfer aufzusezen. (Aus den alten Uebersezungen, aus dem vorher mitgetheilten Targumfragmente und der haggadischen Auslegung Pesachim l. c. geht hervor, dass diese beiden Verse noch zum ersten Kapitel gezählt wurden). Nachdem nämlich V. 18, 19 gesagt wurde, dass die Namen der Baalim geschwunden sein werden, wurde dann weiter ausgeführt, dass die Kinder Israels wieder ihren Ehrennamen erhalten werden. Es wird dann auch die Einigung der Getrennten sich vollziehen, da die Ursache der Spaltung nicht mehr vorhanden ist. Die Aenderung des

*) Es ist bemerkenswert, dass auch im Talmud (a. a. O.) II, 1 und 25 combinirt werden: שנאמר: והיה מספר בני ישראל כחול הים וג׳ וזרעתיה לי בארץ ורחמתי את לא רוחמה וג׳. Soweit ist das Citat durch alle Texte bezeugt (vgl. Rabbinowicz z St).

Numerus in V. 20 hat sonach nichts Auffälliges, indem להם auf בני יהודה ובני ישראל zurückweist, wie auch ביום ההוא seine rechte Beziehung auf „den grossen Tag von Jesreël" findet. V. 3, gewönlich als Uebergang zu der nun folgenden Weissagung betrachtet, wird nun vielmehr als Anfang derselben anzusehen sein und zwar sind hier zwei Negationen, die absichtlich gestrichen wurden, wieder einzusezen. Auf 1,9 folgte unmittelbar der Zuruf:

אמרו לאחיכם לא עמי ולאחותירם לא רחמה ריבו באמכם ריבו

Spricht zu Eueren Brüdern:

„Nicht mein Volk!"

Zu Eueren Schwestern:

„Nicht Erbarmte!"

Streitet wider Euere Mutter, streitet u. s. w. Diese Emendation ist durch die Erklärung: ihrer Kinder werde ich mich nicht erbarmen u. s. w. (v. 6) geboten.

V. 7. Das Wort שקיי hat nach der Tradition hier nicht die Bedeutung: Getränke. Die 70 scheinen es = נשק genommen und von שקק abgeleitet zu haben. Ihrem *πάντα ὅςα μοι καθήκει* entsprechen וכל דמתבעי des Syrers, פרנוסי des Targums und die talmudische Interpretation: דברים שהאשה משתוקקת עליהן („Dinge nach welchen die Frau verlangt"). Es scheint, dass in alten Texten anstatt des dageschirten ein doppeltes ק gestanden hat (etwa: ושקקי), da es sonst unbegreiflich bleibt, wie man auf eine so gezwungene Erklärung dieses Wortes verfiel. Im Talmud wird wenigstens als allgemeine Anname vorausgesezt, dass unter ושקיי Wein zu verstehen sei (vgl. et potum meum bei Hieron.).

V. 8 ist mit 70 דרכה f. דרכך zu lesen. V. 15 hat Sifré II, 313 המדברה f. המדבר, welche LA. jedoch vereinzelt dasteht (vgl. Exod. rab. c. 2).

V. 16. Für כרמיה hat LXX *κτήματα* Targ. ית פרנסהא. Diesen Uebersetzungen liegt eine Umdeutung des Wortes in ממכריה zu Grunde. Die LA. des Textes ist unzweifelhaft die richtige. — Bemerkt sei hier noch, dass die von Hieronymus und Saadja (bei Kimchi z. St.) gegebene Erklärung des Wortes וענתה „und sie wird singen" dadurch, dass in demselben Ka-

pitel ענה mehrfach in anderer Bedeutung gebraucht wird (v. 23 ff.) sich als unrichtig erweist. In d. LXX und im Talmud (Synh. 111 a) wird diesem Worte (wol nach V. 5, VII. 10) die Bedeutung „und es wird erniedrigt werden" gegeben. Zu וענתה ist אותי hinzuzudenken „sie wird mir antworten" (d. i. folgen, gehorchen) und das Wort in demselben Sinne, in dem es weiter gebraucht wird, zu verstehen. Denselben Begriff drückt Jeremia II. 3 durch לכתך אחרי aus. Hier soll es das Gegentheil von אלכה אחרי מאהבי (2,7) besagen.

V. 18 lautet in Pesikta rabbati Ed. Friedmann 183 a והיה וגו׳ תקראי לי אישי, welche LA. durch die Uebersetzung der LXX, des Syrers und der Vulg. bestätigt wird.

V. 20. Für והשכבתים haben sämmtliche Uebersetzer bis auf die Vulg. והושבתים, wofür die Parallele Jer. 32, 27 spricht, vgl. auch 4, 9. Job. 11, 18 ist für unsere Stelle nicht entscheidend.

V. 25. Die Pesikta (183 a) hat auch hier אָתָּם für אתה (vgl. Targ. z. St.). Für אלהי liest die LXX ה׳ אלהי אתה (vgl. Zach. 12, 9). Da II. 1 ... אמר ל „nennen" bedeutet, so wird hier wol vor אלהי blos das Wörtchen לי ausgefallen sein.

III. 1. Aus אשישי ענבים macht Grätz (a. a. O. S. 96) אשרים וחמנים. Da 10, 10 Götzen als Gegenstand der Liebe bezeichnet werden, so könnten auch hier Astarten und Sonnensäulen als ein solcher gelten. Indes ist die Aehnlichkeit zwischen ענבים und חמנים doch zu geringe, als dass eine solche Verwechselung zu vermuten wäre. Es scheint mir, dass dieser Vers am Schlusse defect und der lezte Theil desselben in nicht ganz correcter Fassung vorgefunden wurde. Nach Vergleichung von Ez. 20, 7, 8, 30 dürfte die Vermutung nicht allzu gewagt sein, dass für ואהבי אשישי ענבים zu lesen sei: ואחרי שקוצי עיניהם [הם זונים].

V. 3 liegt wiederum eine geflissentliche Kürzung vor. Der Schluss lautete sicherlich וגם אני [לא אהיה] אליך.

V. 5 ist ופחדו, das mit אל construirt wird, kaum richtig. Es ist sicherlich wie Jer. 31, 11, wo eine Benuzung unserer Stelle ausser allem Zweifel steht, ונהרו dafür zu lesen (vgl. auch Micha 4, 1; Jes. 2, 2). Derselbe Ausdruck scheint auch

in 1 Sam. 7, 2 gebraucht zu sein, wo וינהו durch eine Verbesserung in וינהרו seinen rechten Sinn erhält. — ואת דויד מלכם hält Geiger (a. a. O.) für ein späteres Einschiebsel, was jedoch, da dies mit Bezug auf אין מלך (v. 4) gesagt wird, nicht anzunemen ist (vgl. auch Jer. 30, 9). David galt als der Idealkönig nicht blos für die späteren Propheten, wie Ezechiel, sondern auch für die älteren, die das Gözentum des Zehnstämmereiches vor Augen hatten.

IV. 4 יאספו bedeutet so viel als יסיפו „sie werden verschwinden" (vgl. Zeph. 1, 3). Vielleicht hatte das Wort früher diese Gestalt (das א kann wie in וקאם 10, 14 Vocalbuchstabe gewesen sein) und hat eine auf Num. 11, 24 zurückgehende Reminiscenz auf dieselbe ändernd eingewirkt.

V. 4. Durch diesen Vers wird die Schilderung der für die Zukunft verkündeten Katastrophe unterbrochen. Der Prophet kündet den Streit Gottes gegen Israel an (v. 1), lässt darauf die Anklage folgen (v. 2) und schildert dann die Strafe, die als ein gerechtes Urteil eintreten muss (2—4, 5—7). In diesem Processe, meint nun der Prophet (v. 4), sollte Israel keine Verteidigung versuchen. Bei dieser einleuchtenden und sachgemässen Auffassung kann aber v. 4 entschieden nicht zwischen 3 und 5 zu stehen kommen. Nach meinem Dafürhalten gehört derselbe zwischen 7 und 8 und ist in letzterem Verse כרבם in כריבם zu verwandeln. (In Deuteron. rab. c. 2 wird das Wort ausgelegt, als ob es כְּרַבָּם lautete). Einer Richtigstellung bedarf auch der Passus ועמך כמריבי כהן. Geiger weist nach, dass derselbe zu Gunsten der Priester geändert wurde (Urschrift S. 86). Er vermutet ועם כּכֹּהן מריב als die ältere LA. Da v. 8 sicherlich von den Priestern redet, diese jedoch vorher nicht genannt sind, so glaube ich annemen zu dürfen, dass diese Worte ursprünglich: וְעַמִּי בכמריו יִבָּקֵן lauteten (vgl. 10, 5; Zeph. 1, 4) und zu v. 8 gehörten. Nachdem nun noch durch die Bemerkung in der Massora parva und das Targum feststeht, dass כבודם בקלון אמיר eine die Ehre Gottes schützende Correctur für כבודי בקלון המירו ist (vgl. Geiger a. a. O. S. 316), so dürften die zusammengehörenden V. 4, 7, 8 folgende Fassung gehabt haben:

אך איש אל ירב ואל יוכח איש
כריבם כן חטאו לי כבודי בקלון המירו
ועמי בכמריו יכהן, חטאת עמי
יאכלו ואל עונו ישאו נפשם

„Doch niemand streite und niemand rechte; sobald sie streiten, sündigen sie gegen mich, sie, die meine Ehre mit dem Schandgötzen vertauscht haben. Mein Volk lässt durch seine Götzenpriester das Priestertum versehen, die verzehren die Sündopfer meines Volkes und tragen Verlangen nach seiner Schuld.“

V. 4. Für ודמיתי wäre, da das Object eine Transitivform des Verbs erfordert, והדימותי zu substituiren, jedoch scheint auch אמך, das in Bezug auf בנך (v. 5) gewöhnlich als bildliche Bezeichnung Israels angesehen wird, nicht richtig zu sein. Es ist nicht so ganz unmöglich, dass hier eine Textverderbniss sich festgesezt hat und ונדמיה בעונך zu lesen ist.

V. 5. Für מבלי הדעת hat Sifré II, 41 und b. Sota 49a מבלי דעת. Auch Jes. 5, 13 steht דעת ohne Artikel.

V. 10 ויפרצו wird von den Uebersezern verschiedentlich wiedergegeben. Das κατευθύνωσι der LXX sezt nach Bahrdt (bei Schleussner thesaurus II, 283) hebr. ויצלחו voraus; Vulg. hat cessaverunt (vgl. ולא נעבדין פסקא in Cod. Hexaplaris Ed. Middeldorpf Note n), was auf eine LA. יפרדו zurückweist. Eine Textesveränderung ist hier nicht geboten, obzwar Jer. 22, 30 sehr für das יצלחו der LXX spricht.

Das. Wie Saadja bereits bemerkt, ist לשמר mit dem folgenden Verse zu verbinden, wie denn auch in der Peschittho diese Beziehung durch eine andere Abtheilung der Verse hergestellt wird. Das syr. ירחמו ist unmöglich die wörtliche Uebersetzung von לשמר, demselben liegt vielmehr eine LA. לחמר zu Grunde. Der Targumist las לא שמרו „sie haben sich nicht gehütet“, auf dieses geht auch „in non custodiendo“ der Vulg. zurück.

V. 12 ist התעהו f. התעה zu lesen. Der Wegfall des Waw erklärt sich durch die Nachbarschaft des gleichen Buchstaben. Nach LXX und Peschittho ist בעצו = בעצתו. Diese Deutung — denn als eine solche ist diese Uebersetzung anzu-

sehen — diente zur Unterstützung der in Tosefta Sabbat c. 8 enthaltenen halachischen Bestimmung: השואל במקלו ואומר אם אלך אם לא אלך הרי זה מדרכי האמורי ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו („Wer seinen Stock befragt, indem er spricht: Soll ich gehen oder soll ich nicht gehen? verfährt nach einer emoritischen Sitte. Obzwar kein Beleg für diesen Lehrsatz vorhanden ist, so erinnert doch an denselben die Stelle: Mein Volk befragt seinen Rat, sein Stock soll ihm Kunde geben.“) Die Berufung auf diese Stelle, bei der sie als ein blosser Hinweis darauf gelten soll, dass der Stock gleichsam um Rat befragt wurde, was eben durch jene halachische Vorschrift untersagt wurde, wird erst unter Anname der erwähnten Auslegung prägnant genug, um sie völlig in diesem Verse angedeutet zu finden. Der babylon. Amora R. Josef führte betreffs eines anderen Falles diese Auslegung noch weiter, indem er von R. Safra, der zwei Gesezeslehrer über eine halachische Entscheidung befragt und, nachdem ihre Angaben einander entgegengesezt waren, sich an diejenige hielt, die die Anwendung der betreffenden Vorschrift erleichterte, ausrief: „Mein Volk fragt um Rat, und wer es ihm leicht macht, von dem lässt es sich belehren“! (Pesachim 52b מקלו = מיקל לו)

V. 14. Für יפרדו haben LXX und Peschittho יערבו (sie vermischen sich) gelesen; auch das מסתיען להון des Targumisten entspricht dem Textesworte nicht. Da v. 13 יקטרו mit יזבחו parallel ist, so ist vielleicht auch hier יקטרו f. יפרדו zu lesen.

V. 15 scheint vor אם die Conjunction אך ausgefallen zu sein, vgl. v. 4.

V. 17. Wenn die gewöhnliche Auffassung dieses Verses „Ephraim ist im Bunde mit Gözenbildern, lass es!“ die richtige wäre, dann müsste er sich unmittelbar an v. 15 anschliessen. In der LXX wird jedoch הנח als 3. Pers. perf. (הניח) aufgefasst und zwar gehört nach ihrer LA. zu dem Verb noch ein Object (σκανδαλα [דופי oder מכשלים]). Die haggadische Deutung dieses Verses setzt die LA. הניח voraus. „Gross ist der Friede!“ wird aus dieser Stelle deducirt, „wenn Israel auch Gözen dient und es ist Friede unter ihnen, da kann, —

אך איש אל ירב ואל יוכח איש
כריבם כן חטאו לי כבודי בקלון המירו
ועמי בכמריו יכהן, חטאת עמי
יאכלו ואל עונו ישאו נפשם

„Doch niemand streite und niemand rechte; sob[illegible] streiten, sündigen sie gegen mich, sie, die meine Eh[illegible] dem Schandgötzen vertauscht haben. Mein Volk lässt seine Götzenpriester das Priestertum versehen, die ve[illegible] die Sündopfer meines Volkes und tragen Verlange[illegible] seiner Schuld."

V. 4. Für ודמיתי wäre, da das Object eine Trans[illegible] des Verbs erfordert, והדימותי zu substituiren, jedoch auch אמך, das in Bezug auf בנך (v. 5) gewöhnlich a[illegible] liche Bezeichnung Israels angesehen wird, nicht ric[illegible] sein. Es ist nicht so ganz unmöglich, dass hier eine [illegible] derbniss sich festgesezt hat und ונדמיה בעונך zu lesen

V. 5. Für מכבי הדעת hat Sifré II, 41 und b. [illegible] מכבי דעת. Auch Jes. 5, 13 steht דעת ohne Artikel.

V. 10 יפרצו wird von den Uebersezern verschi[illegible] wiedergegeben. Das [illegible] der LXX sezt nach B[illegible] Schleussner thesaurus II, 283 hebr. [illegible] voraus; [illegible] [illegible] (vgl. [illegible]) in Cod. Hexaplaris [illegible] Note [illegible], was auf eine LA. [illegible] zurückwei[illegible] Textesveränderung ist hier nicht geboten, obzwar Je[illegible] [illegible] für das [illegible] der LXX spricht.

[illegible] Saadja bereits bemerkt, ist [illegible] [illegible] Verse zu verbinden, wie denn auch in der [illegible] [illegible] durch eine andere Abtheilung der [illegible] [illegible] wird. [illegible] [illegible] [illegible] Bedeutung von [illegible], demselben liegt vielmehr [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] auch [illegible] [illegible] [illegible] zurück.

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] durch die Nachbarschaft des [illegible] [illegible] LXX und Peschito [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

t
t.
e
X
so
ht
p-
nd
on
len
ser
am
ner
17
),1).
eise

iele
ben
nen
ide,
nen

וישה
ge-
für
2 a)
nist
rt in
וישהת
ür ואני
2

wenn man so sagen darf, — selbst die Gottheit ihnen nichts anhaben", denn es heisst: „G e e i n t — mit Gözenbildern — ist Ephraim, er (Gott) lässt ihm Ruhe"; ist aber Streit unter ihnen, was wird da von ihnen gesagt? „Ihr Herz ist getheilt, jezt sollen sie büssen" Hos. 10, 2 (Derech Erez Sutta c. 9).*)

---

*) Hier scheint uns dieser Satz noch in seinem ursprünglichen Wortlaute enthalten zu sein. Die Paraphrase des Passus הנח לו lautet כביכול אין שכינה יכולה לנגוע בהן. In Sifré I, 42, b wird aus der Schechina ein Satan (אין השטן נוגע בהם), indem man von Gott selbst nicht sagen wollte, dass ihm etwas unmöglich sei. Dass השטן nicht ein zufälliger Fehler, sondern eine absichtliche Veränderung des ursprünglichen השכינה ist, beweist das hier noch stehen gebliebene כביכול, das dem Satan gegenüber höchst überflüssig ist. Gen. rab. c. 38 hat אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן „Tanchuma Zaw. 7, Schoftim 18 und ein jüngeres Midraschstück bei Friedmann Pesikta rab. 199 b אין מדת הדין נוגעת בהן. Der Hintergrund dieser Haggada wird durch die Version, in der sie bei Hieronymus zu Hos. 10,2 mitgetheilt wird, beleuchtet: Tradunt Hebraei hujuscemodi fabulam, suspicionem suam scripturarum autoritate confirmantes. Quandiu e t r e g e s e t p o p u l i pariter vitulos aureos adorabant et habebant in impietate c o n s e n s u m, non venit captivitas. Extremus rex decem tribnum fuit Osee, de quo scriptum est, quod fecerit quidem malum Osee in conspecto Domini, sed non sicut reges Israel, qui fuerunt ante eum . . . . . Quaeritur erge quare sub pessimis regibus capti non fuerint, sed sub eo qui coeperat ex parte aliqua ad meliora converti? ad quod haec inferunt, excusabat se primum populus et dicebat, regum paremus imperiis nec possumus eorum resistere tyrannidi, columus vitulos quos adorare compellimus, in diebus autem Osee ab eodem rege praeceptum est, ne tanto studio vituli colereventur, sed qui vellet iret in Jerusalem et in templo sacrificaret Deo, huic, ajunt, sententiae populus contradixit. Et hoc est, quod nunc dicit, divisum est cor eorum, hoc est regis et populi et nulla excusatione remanente nunc interibunt et tradentur aeternae captivitati, statim enim ut populus dissensit a rege, venit interitus. Die Sage, dass Hosea dem Volke erlaubt habe nach Jerusalem zu ziehen und dieses von jener Erlaubniss kein Gebrauch machte, wird zwar fast ganz in derselben Form, in der Hieronymus sie mittheilt, in der talmudisch-midraschischen Literatur vorgetragen (vgl. b. Git. 88 a und Parallelst. j. Taanit c. IV gegen Ende, Echa rab. Einl. No. 33) und zwar wird in den palästin. Quellen ein besonderes Gewicht darauf gelegt, dass Hosea gesagt habe: „wer will kann nach Jerusalem ziehen" כל מאן דבעי למיפק יפק. Hier (qui vellet iret), doch wird es erst aus der Darstellung des Hieronymus ersichtlich, dass die Deutung zu Hosea 5, 17 sich auf jenes angebliche Factum bezieht, was unleugbar richtig ist.

Demnach ist es in der That nicht unwahrscheinlich, dass nach לו ein Wort ausgefallen und mit v. 17 die in v. 8 fortgesezte Schilderung der Entartung Ephraims beginnt. Lezterer Vers muss jedoch vorerst selbst erklärt oder vielmehr entziffert werden. Die LXX hat für סר ᾑρέτισε, das auf יָשַׁר zurückgeht. im Targum wird סר durch שלטוניהון übersezt, dem im Texte שריהם oder שריו entsprechen würde. Für מגניה liest LXX מגאונה. Da Habakuk 2, 16 die Redensart קלון מכבוד hat, so könnte auch hier der Ausdruck קלון מגאונה ganz gut gebraucht worden sein. Dieser Vers scheint überhaupt in einer corrupten und verstümmelten Gestalt auf uns gekommen zu sein und ich glaube daher vermuten zu dürfen, dass הבו ein Rest von ישבעו ist (vgl. Hab. l. c.) und nach אהבו etwa אתנן ausgefallen sei (vgl. 9, 1). Die Aussage ישבעו קלון מגאונם wäre nach dieser Emendation parallel mit ויבשו מ[מ]זבחתם. Es ist nun, da am Schlusse von Opfern oder von Altären die Rede ist, ferner wahrscheinlich, dass מזבחות das fehlende Object zu הנח v. 17 war, und dass הנח selbst in הרבה zu emendiren sei (vgl. 8, 11, 10, 1). Nach dem Gesagten wären v. 17 und 18 in folgender Weise herzustellen:

חבור עצבים אפרים , הרבה לו [מזבחות]
אשרו סובאים , הזנה הזנו , אהבו [אתנן]
צרר רוח אותם בכנפיה , ישבעו קלון מגאונם ויבשו ממזבחותם

„Ephraim ist verbunden im Gözendienste, hat viele Altäre sich aufgerichtet. Sie feiern die Schlemmer, treiben Buhlerei, lieben Buhlerlohn, der Wind fasst sie zusammen mit seinen Flügeln, sie werden satt werden der Schande, die grösser ist als ihr Stolz und werden sich schämen ihrer Altäre."

C. V, v. 2. In der Erklärung des schwierigen ושחטה שטים העמיקו ist Ewald insoweit beizustimmen, als ושחטה gemäss 9, 9 in ושחתה zu verwandeln ist, doch ist damit für שטים wenig gewonnen. In der talmud. Auslegung (Synh. 102 a) wird שׂטים = שְׂטִים (כל העולה לרגל) genommen. Der Targumist (לטעון) dachte an לשדים, die LXX verwandelt das Wort in צידים. Ich glaube, dass dieser Passus ושחתה שָׂרִים העמיקו („und die Fürsten sind tief verderbt") zu lesen ist. Für ואני

2

schlägt Krochmal (הכתב והמכתב p. 159) ואין vor, wonach מוסר auch hier „Zucht“ und „Moral“ bedeutete.

V. 3 ist עתה in אתה zu emendiren, das hier als emphatischer Zuruf besser als ersteres passt.

V. 4—8. Das Verständniss dieser Verse hängt hauptsächlich von der Auffassung des Verbs וענה (V. 5) ab. Nach den alten Uebersezern, der Mechilta (zu Exod. 11, 8 vgl. j· Kid. I, 7). Menachem b. Saruk (Lexikon s. v. ענה)und Ibn Esra bedeutet ענה hier „niedergedrückt, gedemütigt werden“, währenddem Dunasch (Repliken S. 80) Ibn Ganach (Lex. s. v. ענה) Parchon (Lex. s. v. ענה) R. Tam (zu Dunasch a. a. O.) und Kimchi (Com. z. St.), darunter „Zeugniss geben“ verstehen, welche Meinung auch durch Hitzig vertreten wird. Der Gebrauch des Wortes גאון in gleicher oder ähnlicher Verbindung an anderen Orten (Amos 6, 8; Nahum 2, 3; Jer. 13, 9; Ps. 47, 5) erlaubt es jedoch nicht, in diesem hier den Begriff des Uebermuts ausgedrückt zu finden; es kann hier nur „Macht“, „Herrlichkeit“ bedeuten. Demnach lässt die beregte Stelle nur den Sinn zu: der Stolz Israels wird in seinem Angesichte gebeugt werden (der Gedanke ist bis auf die nähere Bestimmung derselbe wie in Levit. 26, 19). In 7, 10 bildet derselbe Saz eine weitere Ausführung des vorher Gesagten (v. 9) „Fremde verzehren seine Kraft, und es erkennt nicht (Gott), das Grau des Alters ist über ihm ausgestreut, und es erkennt nicht (Gott). Der Stolz Israels wird in seinem Angesichte gebrochen und sie kehren nicht zurück zu dem Ewigen ihrem Gotte und suchen ihn bei all' dem nicht.“

Da nach dem Gesagten v. 5 eine Strafverkündigung enthält, wie denn auch וכשלו (vgl. 4, 5) auf ein in Folge der Sünde eintretendes Verderben hinweist, liegt die Anname nicht ferne, dass v. 5 an v. 7 sich anschliesst und demnach 4 und 6 zusammengehören. Der Prophet möchte, ehe er das Strafgericht verkündet, noch die Hoffnung auf Israels Rückkehr nicht aufgeben, allein sie erscheint ihm bei dem verderblichen Geiste, der in Israel herrscht, als eine aussichtslose. Gott würde sich auch, wenn sie ihn suchen und noch so viel Opfer darbringen, von ihnen nicht finden lassen. Die Worte לא יתנו מעלליהם

(v. 3) können, wenn man Jes. 3, 8 vergleicht, nur bedeuten: „Sie sezen ihre Bestrebungen nicht daran". V. 6 ist im Anschlusse an v. 4 hypothetisch aufzufassen: „Würden sie auch mit ihren Schafen und Rindern gehen, um Gott zu suchen, sie würden ihn nicht finden, er hat sich ihnen entzogen". — In יאכלם חדש (v. 7) lässt sich nur mit Mühe ein Sinn hineinbringen. Es liegt auf der Hand, dass der lezte Buchstabe des ersten Wortes von demselben zu trennen und mit dem zweiten zu verbinden ist. Krochmal (a. a. O.) liest מחָדָשׁ, in welchem Sinne das Wort bereits in Exod. rab. c. 1 gedeutet wird. Damit ist aber für ein besseres Verständniss nichts gewonnen. Nach LXX (vgl. Hieron. z. St.) ist חדש aus חסיל entstanden (es war nämlich חשיל geschrieben) Nimmt man das ם des vorn stehenden Wortes hinzu, so könnte vielleicht חנמל (Ps. 78, 47) als ursprüngliche LA. gedacht werden, ich glaube indess, das מחדש — nichts anderes als ein corrumpirtes מהרה ist (vgl. Ps. 37, 2). Daran schliesst sich וענה גאון—יהודה עמם (v. 5) ganz passend an. Da nun Ephraim und Juda zusammen in's Verderben stürzen sollen, wendet sich die Aufforderung zum Allarmruf (v. 8) auch an Orte, die zum Reiche Juda gehören (Gibea u. Binjamin).

V. 8. Für אחריך ist die LA. החרידו (nach LXX) bei Weitem vorzuziehen. Ersteres ist eine Reminiscenz aus Richter 5, 14.

V. 11. Für צו lesen LXX, Peschittho und Targum שוא, den alten Gesezeslehrern bedeutet dieses Wort Gözendienst (s. Synh. 56 b, Gen. rab. c. 16, Pesikta Ed. Euber 100 b). Nach Geiger's Meinung (Urschrift S. 411) ist צו („Unrat") zu lesen, das eine schimpfliche Bezeichnung der Gözenbilder sein soll.*) Da hier jedoch, wie auch aus v. 10 zu ersehen ist, Verlezungen des Rechtes getadelt werden, so scheint mir צו nur ein verstümmeltes בצעו („sein Gewinn") zu sein (vgl. Ez. 33, 31). Auch 12, 8—10 wird die Gewinnsucht Ephraim's gerügt.

C. 6, v. 3. Für ונרעה, das den Erklärern Schwierigkeiten

---

*) Arnswald (Comm. z. St) denkt bei צו an Zeus!

bereitet, ist aller Wahrscheinlichkeit nach ונרוצה („wir wollen laufen“) zu lesen.

V. 5. Dass der Schlusssaz in משפטי כאור יצא zu emendiren sei, hat bereits Hitzig gezeigt, aber auch aus חצבתי und הרגתים ist kein rechter Sinn herauszubringen. Einen unglücklichen Emendationsversuch macht Krochmal, indem er für ersteres חשפתי („ich habe mich offenbart“), für letzteres הגרתים („ich liess sie überströmen“) einsezt. Der Prophet will hier sicherlich sagen, dass die in v. 4 geschilderte Unbeständigkeit der besseren Gesinnung in Israel immer Gegenstand der Rüge und des Tadels seitens der Propheten gewesen sei und es sich immer herausgestellt habe, dass das Recht auf Seite Gottes sei. Gott hat wegen jenes Wankelmutes wider Israel gestritten (vgl. 4, 1), ihm seine Verderbtheit nachgewiesen und sein Recht ist klar wie das Licht hervorgegangen. Die Männer, durch die er seinen Streit geführt, sind die Propheten, durch deren Reden wurde Israel sein Unrecht vor Augen gestellt. Da hier wahrscheinlich dieser Gedanke ausgedrückt werden soll, so ist wol zu lesen: על כן הריביתי בנביאים הוכחתים באמרי פי ומשפטי כאור יצא „darum habe ich gestritten (mit Israel) durch die Propheten, habe sie (Israel) widerlegt durch die Reden meines Mundes und mein Recht ist wie das Licht hervorgegangen“. Einen gleichen Gebrauch des ב finden wir auch 12, 14; בנבאים und באמרי פי sind offenbar hier parallel und gleichbedeutend. In v. 6 und 7 wird der Inhalt der durch die Propheten verkündeten Mahnungen angegeben: „denn Liebe verlange ich und nicht Opfer, Gotteserkenntniss mehr als Brandopfer; sie aber haben nach Menschenweise den Bund übertreten, sind da mir untreu geworden“ (über כאדם vgl. Hitzig z. St.; in Levit. rab. c. 6 wird aus 11, 9 bewiesen, dass der Prophet hier den menschlichen Wankelmut bezeichnen will).

V. 8—10. Dieses Stück scheint mit Ausschluss von כי זמה עשו das zu שם בגדו בי (v. 7) gehört, ebenfalls an den unrechten Ort geraten zu sein und zwischen 7, 1 und 2 zu gehören. In Kap. 7 sollen, wie aus v. 1 erhellt, die einzelnen Sünden namhaft gemacht werden, welche die 6, 1 gewünschte

Heilung unmöglich machen. Was 7, 1 kurz angedeutet wird, wird in 6, 7, 8 des Näheren ausgeführt.

Einer genaueren Erklärung bedarf וכחכי v. 9. Die LXX liest יכחך, Symmachus וחכך, was beides nur erraten ist. Da חכה immer nur „hoffen" bedeutet, so lässt sich nicht gut annehmen, dass es hier allein — als Infinitiv (vgl. Hitzig z. St.) — „auflauern" heissen soll, es müsste denn der Begriff „hoffen", „ausschauen" hier durch die nähere Bestimmung „auf einen Fang" im Gedanken ergänzt werden, Dann würde aber der Vergleich, der demnach in Bezug auf das Thun der Priester hier angestellt wird, wenigstens zu ירצחו, das allein deutlich von ihnen ausgesagt wird, nicht recht passen, ausser wenn man דרך ירצחו שכמה als einen besonderen Satz betrachtet und zu חבר כהנים sich יחכה hinzudenkt. Die ungewönliche Bedeutung, die aber חכה dann hier hätte und die Anname eines unregelmässigen Infinitivbildung, zu der man sich bei einer solchen Erklärung hier verstehen müsste, sind jedoch nicht unbedenklich. Ich möchte wenigstens die Möglichkeit zugeben, dass וכחכי aus וכחברי („und wie Genossen") verderbt sei.

Nach dem oben Gesagten lautet V. 7: והמה כאדם עבו ברית שם בגדו בי כי ומה עשו.

Daran schliesst sich v. 10 u. 11.

V. 11 liest LXX (und vielleicht auch Targum) לו für לך. Demnach wäre zu übersezen: „Auch Jehuda hat sich seine Ernte (des Unheils) bereitet". — In der zweiten Vershälfte ist כשובי את שיבת zu lesen. Der Prophet lässt Gott sagen: Als ich zurückkehren wollte (zu Israel, vgl. 5, 11, wo die Rückkehr Gottes nach der entgegengesetzten Richtung hin stattfindet) mit der Rückkehr meines Volkes (6, 1), d. h. ihm in seiner Reue mit Vergebung entgegenkommen wollte, da fand ich, dass auch in Juda die Saat des Verderbens in voller Reife stand und eine wirkliche Bekehrung hier noch in weiter Ferne liege.

Dass שוב את שיבת häufig und selbst Amos 9, 14, „die Gefangenen zurückführen" bedeutet, ist nur darauf zurückzuführen, dass sich diese Redensart, durch welche die Rückkehr Gottes zu seinem Volke bezeichnet wurde, dann mit einer

wenig merklichen Umlautung und Begriffsänderung darauf sehr leicht anwenden liess. Job 42, 10 wird es sogar in der allgemeinen Bedeutung „von den Leiden erlösen“ gebraucht.

C. VII. Es ist bereits oben gesagt worden, dass zwischen 1 und 2 die Verse 6, 7 und 8 (שכמה – גלעד) einzuschalten seien; ובל יאמרו בלבבם bezieht sich dann wiederum auf Israel (v. 1).

Für סבבום (v. 2) ist wol passender סבבוני zu lesen (s. 12, 1). Nach LXX stand zu Anfang dieses Verses: ובל אמר יאמרו (sie lasen falsch ומר יזמרו!)

V. 4—8. In der LXX finden sich folgende Textesveränderungen: למאפה f. מאפה (dass. auch Peschittho) שלהבת מאור f. ישבות מעיר (die LA. *κατακαύματος* ist auch durch die syr. Hexapla und den Arabs gesichert). מלכיכם f. מלכינו; יקודו לבהם f. קרבו לבם (ebenso Pesch.); בארבם f. בארבם: נמלא שינה אפרים f. ישן אפיהם. Die Peschittho hat ausser den bereits bezeichneten Aenderungen noch משבו ידם f. משך ידו; für יָשֵׁן liest sie missverständlich ישן (alt), אפיהם fasst sie als אפֵּיהֶם (ihr Zorn) auf. Damit übereinstimmend ist מורך רוגזהון im Targum, in welchem ebenfalls für ישן die Bedeutung „alt werden, dauern“ angenommen wird. In der haggadischen Illustration dieser Verse (j. Aboda sara I, 1) wird nicht nur die massoretische Punctation und der durch dieselbe bedingte Sinn der Worte ישן אפיהם ausser Acht gelassen, sondern dem Verb noch die Negationspartikel לא vorangestellt. Die betreffende Bemerkung lautet כל הלילה ישן אפיהם, כל הלילה לא ישן (יִשְׁנֶה) אופיהם (i. e. („die ganze Nacht u. s. w., die ganze Nacht ändert sich ihre Beschaffenheit nicht“).*) Mit dem schlafenden Bäcker, der am Morgen wie Feuersflamme brennt, ist es jedes Falles nicht

*) Dass dies der Sinn dieser kurz hingeworfenen Bamerkung ist, wird durch die LA. כל הלילה ולא ישנה אופי שלהם (Jalkut II, 542) bezeugt. אופי, eine aus dem griechischen *ποιός, ποιότης* hervorgegangene, öfter vorkommende, Bezeichnung für „Eigenschaft“, „Beschaffenheit“ wurde hier für die Deutung des Wortes אפיהם in unserer Stelle verwendet und ישן mit שנה (ändern) combinirt. Diese Auslegung kann freilich nicht erst gemeint sein, sie beweist jedoch, dass man bei der buchstäblichen Auffassung dieser Worte sich nicht gut beruhigen konnte.

in Ordnung. Aber es ist auch der ganze Vergleich der Ehebrecher mit einem brennenden Ofen weder klar dargelegt (v. 1), noch überhaupt (v. 5—8) weiter ausgeführt. Anstatt dass nach vollendeter Zeichnung des Bildes auf ehebrecherische Thaten hingewiesen werden sollte, läuft die Rüge darauf hinaus, dass diejenigen, die warm wie ein Ofen sind, ihre Obersten tödten (v. 7). Einen Anhaltspunkt dafür, dass der brennende Ofen ein Bild für den Zorn und nicht, wie aus dem Anfange der Schilderung zu schliessen wäre, für den Ehebruch sei, bietet das Wort אפיהם (V. 6), das, wenn אַפֵּיהם gelesen wird, einen viel besseren Sinn giebt, als die masoretische Textirung. Die LXX hat nach diesem noch ein Wort (מלא), das in unserem hebr. Texte fehlt und vielleicht עולה gelautet hat; ישן, das bereits Krochmal in יעשן verbessert, wäre demnach in עשן zu emendiren und wir hätten also hier zu lesen:

כל הלילה עשן אפיהם עולה
בקר הוא בער כאש להבה

„Die ganze Nacht hindurch steigt der Rauch ihres Zornes empor, am Morgen brennt er (nämlich: der Zorn) wie Feuerflamme.“

Dieses angenommen, kann es nur als höchst wahrscheinlich gelten, dass in מנאפים v. 4 der Stamm נאף = אנף (zürnen) ist und dieses Wort etwa in מאניפים (Zornerfüllte) zu emendiren ist. In diesem Verse ist wol auch für מעיר besser מבער zu lesen. Dass in v. 6 der erste Saz כי קרבם כתנור לבם בער בם zu lesen sei, ist bereits von Schor (Hechaluz I S. 98) bemerkt worden.

Richtig zu stellen ist noch v. 6. Die Bedeutung „sie erkranken“ für החלו, für die Hitzig in 8, 10 einen Beleg findet, lässt sich hier nur auf gezwungene Weise anbringen. Zu der Uebersetzung „sie würdigen sich herab“ würde zwar der Umgang mit Spassmachern (לצצים) gut stimmen, allein die unbeholfene Construction des Sazes, zu der man sich bei dieser Anname verstehen müsste, ist Grund genug, dieselbe abzuweisen. Ich glaube, dass הֶחֱמוּ für החלו zu lesen ist. Nicht ganz correct ist, wie es scheint, auch der Nachsatz. In der ganzen Rede wird das

Treiben der Fürsten geschildert, diese Aussage muss jedoch wegen der singularischen Fassung auf den König bezogen werden. Dass dies nicht gut angehe, hat der griechische Uebersezer bereits herausgefült, und, um die fehlende Congruenz herzustellen, den Numerus geändert. Liegt es aber nicht näher, dass ידו 3. pers. plur. eines Zeitwortes sein könne? Ohnehin stehen der Bedeutung „Gemeinschaft pflegen" (Hitzig) oder „Mit der Hand winken" (Arnswald) für משך יד mancherlei Bedenken entgegen. Wie wenn משך ein Substantiv — מֶשֶׁךְ = מֶסֶךְ (Mischung) wäre, das mit dem voranstehenden יין im status constructus verbunden ist, und ידו etwa aus יריעו entstanden wäre? Da der Text der Hosea-Schrift in einer, wie wir sehen, ziemlich schadhaften Gestalt auf uns gekommen ist, dürfte diese Vermutung nicht allzu gewagt erscheinen.

V. 4—7 würden nach den vorstehenden Ausführungen folgendermassen lauten:

4. כלם מאניפים כמו תנור בערה מאפה ישבת מבער מלוש בצק עד המצתו.

5. יום מלכנו החמו שרים חמת מיין מסך יריעו את לצצים.

6. כי קרבם כתנור, לבם בער בם, כל־הלילה יעשן אפיהם (עשן אפיהם עולה al.), בקר הוא בער כאש להבה.

4. Alle sind sie zorneserfüllt, wie ein Ofen, geheizt vom Bäcker, der (nur) zu heizen aufhört vom Kneten des Teiges bis zu seiner Gährung.

5. Am Tage unseres Königs erhitzen sich die Fürsten in der Glut des Mischweins, jubiliren mit Spassmachern.

6. Denn ihr Inneres ist wie ein Ofen, ihr Herz brennt in ihnen, die ganze Nacht hindurch dampft ihr Zorn, am Morgen brennt er wie Feuersflamme.

V. 12. Die Erklärungen zu כשמע לעדתם sind, wie es bei der Ungelenkheit dieses Ausdrucks auch nicht anders möglich ist, sämmtlich gesucht und gekünstelt. Die Uebersezer kennen die LA. לעדתם nicht. Die LXX liest לצרתם, die Peschittho לעדותם, das Targum לעצתם. Leztere LA. scheint mir nach 10, 6, wo der Entschluss Israels, sich mit Assyrien zu verbinden, עצתו genannt wird, die richtige zu sein. Es stand

wol ursprünglich hier כשמעי לעצתם „sobald ich ihren Ratschluss höre"; es wurde jedoch diese Redeweise wegen der Supposition, dass Gott diesen Ratschluss nicht früher gekannt habe, als bis er ihn vernommen hat, beanstandet und entsprechender Weise geändert.

V. 14. Ich halte es für unzweifelhaft, dass 8, 2 mit Ausschluss des lezten Wortes, das mit v. 3 zu verbinden ist, sich daselbst nicht an der rechten Stelle befindet und an den Anfang unseres Verses zu versezen ist, der danach lautete:

לי יזעקו אלהי ידענוך ולא זעקו אלי בלבם . . . .

Zu mir schreien sie: Gott, wir erkennen dich, aber nicht schreien sie zu mir mit ihrem Herzen u. s. w. Durch diesen Saz wird die lügnerische Rede (v. 13) näher erklärt. — Für יתגוררו lesen LXX und Peschittho יתגודדו. Nach der massoretischen LA. wäre am ehesten anzunemen, dass גור hier in der Bedeutung „fürchten" gebraucht wird, und danach zu übersezen ist: „wegen des Korns und des Mostes sind sie besorgt". Nach Jer. 31, 17 kann es jedoch als sicher angenommen werden, dass יתנודדו zu lesen und dieses zu ייליל parallel gestellt ist.

V. 15. In der LXX wird ואני יסרתי weggelassen und dafür יסורו בי (V. 15) mit dem Folgenden verbunden; indess ist der masoretische Text der richtige. Lezteres wird von Ibn Esra und Kimchi mit Recht für gleichbedeutend mit ידברו סרה בי gehalten, „sie reden Falsches über mich".

Zu יסרתי א' vgl. Job. 4, 3.

V. 16. In ישובו לא על halten die Uebersezer und selbst die älteren jüdischen Erklärer sich nicht ganz an den massoretischen Worttext. Die LXX liest אֶל אַל und ebenso wahrscheinlich auch die Peschittho. Der Targumist verwandelt על in עֶוֶל, währenddem Hieronymus darin עֹל (Joch) erblickt. Durch das Pesik nach ישובו wird eine Lücke angedeutet, auf welche, obzwar nicht ausdrücklich, auch Ibn Esra und Jizchaki hinweisen, indem sie den Propheten sagen lassen: sie kehren nach Aegypten zurück nicht zu ihrem Nuzen. Jes. 30, 5, 6 heisst Aegypten: das Volk, das nichts nüzt. Es kann vielleicht der lückenhafte Text hier etwa in folgender Weise

ergänzt werden: ישובו [מצרים אל עם] לא [יו] עיל Sehr gut passt dazu der Vergleich „sie sind wie der trügerische Bogen", mit welchem vielleicht sprichwörtlich gewesenen Bilde das nach Aegypten sich zurückwendende Ephraim auch an einem anderen Orte bezeichnet wird (Ps. 78, 57, vgl. v. 9 das.) und treffend fügt sich dann der in emendirter Fassung also herzustellende Nachsaz an:

יפלו בחרב שׂרי חם מזעם לשׁנם
זו לעגם בארץ מצרים אל היקם ישוב

„Fallen werden sie durch das Schwert der Fürsten Ham's wegen des Fluchs ihrer Zunge, dieser ihr Hohn im Lande Mizraim wird in ihren Schooss zurückkehren." (Die Emendation des Wortes שריהם in שׂרי חם hat auch Krochmal a. a. O. Auf die Verbesserung von אל חכך in אל חיקם führt das *ἐπὶ κόλπον αὐτῶν* der LXX. Diese Worte bilden dann nicht den Anfang des 8., sondern den Schluss des 7. Kapitels und zwar ist auch die aus ישוב entstandene erste Sylbe des Wortes שו־פר ihnen hinzuzufügen.)

C. VIII, v. 1. Da, wie bereits gezeigt, der Anfang dieses Verses (אל חכך שו־) nicht zu demselben gehört, so muss das vor כנשר zu sezende Wort erst eruirt werden. Als ein Bestandtheil desselben ist nur die Sylbe פר noch zurückgeblieben. Die griechische Uebersezung lässt uns hier im Stiche, da *ὡς γῆ* (כעפר f. כשופר) oder gar *ὡς αλώπηξ* der Aldina (vgl. Simson z. St.), in welchem nur ein aus כנשר על corrumpirtes כשועל zu erkennen ist, für die Restitution des fehlenden Wortes sich als unbrauchbar erweisen. Mit Sicherheit wird sich dasselbe kaum mehr bestimmen lassen. Krochmal verwandelt שׁופר in פרשׂ (breite aus), zu dem man sich jedoch כנפיך (deine Flügel) oder אברתך (deine Schwinge) hinzudenken müsste. Nach dem Inhalte dieses Verses ist zwar kaum anzunemen, dass hier ein Aufruf zum Schutze des „Hauses des Ewigen" (d. i. Israels) verkündet wird, das Bild des Adlers soll hier vielmehr zum Vergleiche des Verderbens dienen, das der Herr über Israel bringt. Fast sämmtliche Commentatoren stimmen darin überein, dass man zu כנשר sich ein Thätigkeitswort, durch welches der Flug des Adlers bezeichnet wird, hinzuzudenken habe.

Nun muss nach dem bisher Gesagten dieser Aufruf nicht gerade an den Propheten gerichtet sein, er ergeht vielmehr an die Feinde Israels, die an ihm das göttliche Strafgericht vollziehen sollen. Würde die Bedeutung „fliegen" für פרח auch im Alt-Hebräischen gesichert sein, wie sie dafür in der jüngeren Literatur und im Aramäischen gebräuchlich ist, so würde man die Vermutung wagen dürfen, dass פר in פרחי zu ergänzen sei. Da dies aber nicht nachweisbar ist, so möchte ich in dieser Sylbe einen Rest der Imperativform עופו erkennen (vgl. Hab. 1, 8). Kap. 8 begann also mit der Apostrophe: Flieget herbei wie ein Adler über das Haus des Ewigen!

V. 2—7. Auch in dieser Partie muss Manches durch Emendation und Diorthose zurechtgestellt werden. Dass v. 2 mit Ausschluss des lezten Wortes nicht hierher gehört, ist bereits oben gezeigt worden. Dieses bildet den Anfang des 3. Verses, der dann in rechter Wortfolge also herzustellen ist: ישראל זנח טוב ישראל אויב ירדפו (vgl. 7, 8). Da passender Weise erst auf die Darstellung der Sündhaftigkeit Israels die Schilderung der Strafe folgen kann, die es deshalb erleiden muss, so ist v. 3 unmittelbar mit v. 1 zu verbinden und da ferner v. 3b von 5, 6 nicht getrennt werden kann, so gehört v. 2 zwischen v. 6 und 7. Schwer erklärlich ist der Passus למען יכרת (v. 3). Das Verb kann wegen der Singularform nicht gut auf עצבים bezogen werden. Da dem Anfertigen der Gözenbilder hier eher eine sündhafte als eine thörichte Absicht unterlegt werden soll, so käme diese auch in jenen Worten am Wenigsten zum Ausdrucke. Mir ist es nach längerer Erwägung sehr wahrscheinlich geworden, dass dieser Saz ursprünglich למען יכרת שמי („damit mein Name ausgerottet werde") lautete und das lezte Wort, da ein solcher Saz zu anstössig war, nachträglich gestrichen wurde.*) Wurde ja von Manchen auch ולא ידעתי, das Gott Unkenntniss beilegt, beanstandet, wie die griechische Uebersezung zeigt, nach welcher ידעתי in ידעו אותי zu zerlegen ist! Möglich ist es indes auch, dass יכרת eine Corruptel aus הכעיסי (vgl. 12, 15) ist.

*) Vielleicht ist 2, 19 ebenfalls וְהִכְרַתִּי für והסרותי zu lesen (vgl. Zach. 13, 2).

In v. 5 wird durch den Saz חרה־נקין der Zusammenhang mit v. 6 unterbrochen. Derselbe ist hier nicht an seinem Orte und muss daher die mit כי beginnende Begründung unmittelbar an שמרן sich anschliessen. Die Worte מישראל הוא haben hier keinen Sinn.. Wenn man מישראל in מישר אל zerlegt, so wird man bald nicht daran zweifeln können, dass dieses מעשה אדם (Menschenwerk) gelesen werden müsse (vgl. 13, 3; 14, 4). — Auf v. 6 folgt v. 2 in der oben angegebenen Fassung, an welchen der Säz חרה וג׳ (v. 5) sich anschliesst. Der zweite Theil des lezteren bietet in sprachlicher Hinsicht Schwierigkeiten. Die Massoreten machen aus נקין einen Infinitiv der Pielform von נקה. dessen Bildung jedoch eine höchst unregelmässige ist. Trotzdem auch die Uebersezer nichts anderes darbieten, kann ich mich der Vermutung nicht erwehren, dass dieser Saz ursprünglich מעברתי לא יוכלו לקום („vor meinem Grimme werden sie nicht bestehen können“) gelautet habe, und dass die masoretische Textesfassung einer mildernden Umarbeitung von jüngerer Hand ihren Ursprung verdankt. Die Verse 1—7 sind nach den bisherigen Ausführungen in folgender Weise herzustellen:

עופו כנשר על בית ה׳ יען עברו בריתי ועל תורתי פשעו·
הם המלכו ולא ממני השירו , ולא ידעתי , כספם וזהבם עשו להם
עצבים למען יכרת שמי · זנח עגלך שמרון כי מעשה [ידי] אדם הוא חרש
עשהו ולא אלהים הוא כי שבבים יהיה עגל שמרון · ישראל זנח טוב ישראל
אויב ירדפו חרה אפי כם מעברתי לא יוכלו לקום

V. 7—14. Man giebt sich vergeblich Mühe, einen Zusammenhang zwischen v. 10 und 11 ff. herauszufinden. Die Vermutung, dass zwei Stücke, die in keiner Weise zu einander gehören, hier zufällig neben einander geraten, drängt sich dem Leser fast auf. Ausserdem bietet der Text Schwierigkeiten, die nur durch Emendation zu beseitigen sind. Mit ויפקד חטאתם (v. 13) hat wahrscheinlich wie 9, 8 und Jer. 14, 10 (wo unsere Stelle offenbar benuzt wurde) ein Theil der Weissagung geschlossen. V. 11, 12, 13, mit Ausschluss des lezten aus drei Worten bestehenden Sazes sind sicherlich hier auszuscheiden und dieser Saz unmittelbar mit v. 10 zu verbinden. Es fragt sich nun, an welche Stelle diese drei Verse

gehören. Mir ist es nach wiederholter Durchsicht und sorgfältiger Analyse der Kap. 8 und 9 klar geworden, dass sie an 9, 5 sich anschlossen, und dass hingegen 9, 6 unmittelbar vor 8, 14 seinen Platz hatte. Ehe ich den Text in dieser Anordnung darstelle, ist es jedoch notwendig, einzelne Berichtigungen vorzunemen. In 8, 10 ist für ויחלו wahrscheinlich ויחדלו zu lesen und zwar ist das folgende ממשא in dem Sinne wie מנשוא משא zu nehmen („sie werden ein wenig aufhören, die Last zu tragen, d. h. ein wenig Ruhe haben von der Last [Steuer] vgl. Job. 14, 6). Da מלך שרים nur von dem assyrischen Könige verstanden werden kann (die LXX liest zwar ממשח מלך ושרים, welche LA. aber, wie aus dem Weiteren klar werden wird, keine weitere Berücksichtigung verdient), so ist für שרים wahrscheinlich יָרֵב zu lesen. — מזבחות לחטוא (v. 11 Ende) ist eine fehlerhafte Wiederholung desselben in diesem Verse bereits vorkommenden Passus (vgl. Jer. 5, 24 שבעת als nochmalige Schreibung des voranstehenden ־יש בעתו; Job. 10, 22 חפע כמו אפל Dittogramm von עיפתה כמו אפל; Spr. 25, 20 worüber Näheres in dieser Zeitschr. I, S. 232); die lezten zwei Worte sind zu streichen und לחטא besser לַחֵטְא zu punktiren. —

In v. 12 ist רבו in דברי zu emendiren, wie bereits Grätz vorgeschlagen hat (a. a. O. S. 470). Für לו hat j. Pea II, 4 לכם, Pesikta rab. 14 b לך, das Targum להם. —

V. 13 הבהבי kann, wenn man schon an dem masoretischen Texte durchaus festhalten will, hier nur bedeuten: „die als Gaben mir geweiht sind“. Sie bringen Opfer dar, angeblich um mich zu beschenken, in der That ist es aber ihnen nur um den Genuss des Fleisches zu thun (vgl. 4, 8). Das wäre nach Massgabe unseres Textes der Inhalt dieses Sazes. Da aber die Vermutung, dass eine Textesverderbniss hier stattgefunden hat, nicht ausgeschlossen ist, so könnte auch anzunemen sein, dass זבחי הבהבי ursprünglich זבחיהם הרבו (vgl. Jes. 1,11) oder ז' הביאו (vgl. Amos 4, 4) gelautet hat. Die Worte בשר ויאכלו müssen ohnehin so aufgefasst werden, dass ersteres das Object zu lezterem bildet. Der ganze Saz wäre darnach zu übersezen: Ihre Opfer bringen sie dar (oder:

bringen sie in grosser Zahl herbei), schlachten sie, um das Fleisch zu verzehren.

C. 9, v. 4 ist für כלחם אונים להם zu lesen: כי לחם אונים לחמם. — In v. 6 ist משר bisher nur auf eine gezwungene Weise erklärt worden. Wenn dieser Vers an die Stelle zu versezen ist, an der er nach meiner Vermutung sich frühe befand, so muss משר in מאשור verwandelt werden. Ich seze nun den ganzen Text 8, 10 bis 9, 7 in der Ordnung und Fassung, die ich als die ursprüngliche vermute, hierher:

גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחדלו מעט ממשא מלך ירב המה מצרים ישובו , כי הנה הלכו מאשור מצרים תקבצם מף תקברם מחמד לכספם קימוש יירשם חוח באהליהם וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות ויהודה הרבה ערים בצורות ושלחתי אש בעריו ואכלה ארמנותיה

אל תשמח ישראל וגו' ולא יערבו לו זבחיהם כי לחם אונים לחמם וגו' מה תעשו ליום מועד ולוום חג ה' כי הרבה אפרים מזבחות לחטא היו לו , אכתוב לו דברי תורתי כמו זר נחשבו , זבחיהם הרבו , יזבחו , ויאכלו בשר ה' לא רצם עתה יזכר עונם יפקד חטאתם

„Auch, wenn sie unter die Völker sich verdingen, auch da würde ich sie sammeln, dass sie ein wenig ausruhen von der Last des Königs von Jareb, sie (aber) kehren nach Aegypten zurück, denn von Assyrien sind sie weggegangen, Aegypten wird sie sammeln, Memphis sie begraben, ihre silberne Kostbarkeit wird die Nessel erben, der Dornstrauch in ihren Zelten (wohnen). Israel vergisst seines Schöpfers und baut Paläste, Jehuda vermehrt die festen Städte, ich aber sende Feuer in seine Städte und es verzehrt ihre hohen Bauten.

Freue dich nicht Israel u. s. w., denn Todtenspeise ist ihre Speise u. s. w. Was wollt ihr am Tage der Festversammlung machen, am Tage der Feier vor dem Herrn? Wenn Ephraim die Altäre vermehrt hat, sie waren ihm nur zur Sünde da. Ich schreibe ihm die Worte meiner Lehre hin, einem Fremden werden sie gleich geachtet, Ihre Opfer mehren sie, schlachten sie und essen das Fleisch; der Herr hat kein Wolgefallen an ihnen (nämlich an den Opfernden), er denkt ihrer Schuld, ahndet ihre Sünden.“

C. 8, v. 7, wo ימי הפקודה an יפקר des vorhergehenden Sazes anknüpft, bedarf ebenfalls einer kleinen Rectification. Derselbe

muss nämlich, was kaum bewiesen zu werden braueht, folgendermassen lauten באו ימי הפקדה באו ימי השלם על רב עונך ורב המשיטמה ידעו ישראל וגו · „Gekommen sind die Tage der Ahndung, gekommen die Tage der Vergeltung, wegen der Vielheit deiner Schuld und der Vielheit der Anfeindung Israel möge es wissen u. s. w.

V. 8 עם אלהי wird im Targum durch דקיים להון פלחן טעותא („das ihnen sich erhalten werde der Gözendienst") wiedergegeben. Dieser Uebersezung kann nur אלהיו („sein Gott") zu Grunde liegen. Merkwürdigerweise haben auch Jizchaki (was bereits Abarbanel z. St. bemerkt) und Kimchi die LA. אלהיו, danach wäre zu übersezen: „Ephraim schaut aus (nach Weissagung) von seinem Gotte". —

V. 10. Es ist nicht zu verkennen, dass auch dieser Vers hier an einer unrechten Stelle eingeschaltet worden ist. Er kann zwar als Einleitung zu der ihm folgenden Schilderung des göttlichen Strafgerichts gelten, aber dann ist man zu der Anname gezwungen, dass er den Anfang einer mit dem Früheren nur lose zusammenhängenden Gedankenreihe bilde. Scheidet man ihn aus, so fügt sich v. 11 sehr gut an v. 9 an. Es wird nämlich von da ab die Ahndung und Vergeltung (v. 7) geschildert, die an Ephraim sich vollziehen wird. V. 10 scheint mir vor 10, 1 zu gehören und der erste Saz der in C. 10 enthaltenen Weissagung zu sein.

V. 12 כי גם אוי להם בשורי מהם ist nach Hitzig zu übersezen: denn auch ihnen wehe, wenn ich von ihnen wegschaue. Es lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten, jedoch nicht ohne Grund vermuten, dass auch hier der Text durch unrichtige Conception Schaden gelitten hat. Für כיגמאוילהם scheint hier כגמול ידם gestanden zu haben, wonach בשוריכוהם in אשיב להם zu verwandeln wäre. Lezteres wird in der Peschittho durch מתפרע אנא מנחון („ich räche mich an ihnen", „mache mich an ihnen bezahlt") wiedergegeben. Es bedeutete also dieser Saz: Nach ihrem Händewerk will ich ihnen wiedergeben.

V. 13. Für לצר שתלה בנוה liest LXX לַצַיִד שתו בניהם! Da auch v. 10 in ראיתי der Begriff der Vergleichung liegt und

שתולה darauf hinweist, dass durch צור irgend eine Baumart bezeichnet wird, so wird man sich schon dazu entschliessen müssen, der Meinung Hitzig's beizustimmen, nach welcher צור mit arab. zur identisch ist und Palme bedeutet.

V. 15. Nach dem Targum wäre כל רעתם ראיתי בגלגל zu lesen. Die Gleichlautigkeit der beiden neben einander stehenden Wörter kann wol den Ausfall des einen verursacht haben. — Nach אהבתם ist auf gleiche Weise die zur Verbindung mit dem Schlussaze notwendige Conjunction כי aus dem Texte geschwunden.

Kap. 10. Von dieser Weissagung urteilt Mechilta zu 2. B. M., 15, 1 dass sie an eine frühere Stelle gehöre, indem die gegebene Reihenfolge der biblischen Abschnitte, wie auch an anderen Beispielen gezeigt wird, die Anname eines Hysteron-Proteron in derselben nicht ausschliesse (כיוצא בו גפן בקק ישראל זה היה תחלת הפרשה ולמה נכתב כאן שאין מוקדם ומאוחר בתורה „Ebenso ist es mit Hosea 10, 1 ff., das war der Anfang des Abschnitts; warum aber steht es hier? weil eben kein Früher und Später für das biblische Schrifttum gilt"). Dieses Urteil beruht jedoch weder auf einer Tradition noch auf kritischen Erwägungen, sondern blos auf der Meinung, dass das in 10, 1 Ausgesprochene in dem Gedankengange des Propheten die notwendige Voraussezung für die sämmtlichen Weissagungen, die er zu verkünden beabsichtigte, gebildet haben müsse. — Für למזבחות ist לו מזבחות zu lesen.

V. 2. Da die Vermehrung der Frucht und das Wol des Landes (V. 1) als das Werk Gottes aufzufassen sind, so könnte man mit Hitzig חלק לבם übersezen: Gott hat ihr Herz getheilt (ohnehin kann ja הוא im Nachsaze nur von Gott verstanden werden), allein man müsste dem Sinne weniger Zwang anthun, wenn man לבם als Subject betrachten könnte, dann wäre aber חלק in seiner gewönlichen Bedeutung hier unmöglich. Es wird wol zunächst angenommen werden dürfen, dass חלק aus לקח entstanden ist. Nach 4, 11 benimmt der Rausch das Herz, das Herz selbst nimmt, d. h. verführt den Menschen (Job 15, 12). Es wäre somit die Vermutung gerechtfertigt, dass hier לקח לבם (ihr Herz ist eingenommen, näm-

lich: von der Sünde) oder לקחם לבם (ihr Herz hat sie verführt) zu lesen sei. Ich glaube aber hier noch weiter gehen zu müssen. Durch die Angabe (v. 3), dass sie dann sagen werden: Wir haben keinen König u. s. w., wird auf die Wandlung, die durch den Mangel an einem solchen eintreten wird, ein besonderer Nachdruck gelegt. Dass Israel keinen König hat, das wird vielleicht schon in v. 2 als etwas Thatsächliches bezeichnet und man müsste daher für לקח לבם lesen לֻקַּח מלכם „ihr König ist genommen" (vgl. 14, 11). Ob zwischen יאשמו und הוא irgend ein Saz ausgefallen ist, in welchem gesagt war, dass Israel den Assyrer zu Hilfe gerufen? Das demonstrative הוא würde dann den fremden Bundesgenossen bezeichnen.

V. 10, 4. דברו דברים „sie reden Worte" ist nach Hitzig in demselben Sinne wie Jes. 58, 11 zu verstehen. Es ist wahrscheinlich wie 7, 13 zu lesen דברו כזבים „sie reden Lügen".

V. 7. Der trennende Accent des Wortes מלכה ist irreführend. Bei richtigerer Interpunction wäre zu übersezen: Dahin ist Schomron, sein König gleich Schaum auf dem Wasser.

V. 9, 10. Nach Jizchaki ist חטאת 3. pers. fem. und daher חָטָאת zu lesen (vgl. Exod. 5, 16), wozu auch die Uebersezung der LXX stimmt. Wenn באותי in בָּאתִי zu verwandeln ist, worauf die targumistische Paraphrase במימרי איתיתי führt, so ist על בני עלוה damit zu verbinden und somit von V. 9 zu trennen. Für עמדו, das demnach hier ohne nähere Beziehung dastehen würde, ist wol אמרו zu lesen. Diesen Emendationen gemäss ist zu übersezen: Von den Tagen Gilbea's her hat Israel gesündigt, dort sprachen sie, der Krieg werde sie nicht erreichen. Ueber die Söhne des Frevels komme ich und werde sie züchtigen, Völker werden sich über sie sammeln, wenn ich sie binde an ihre beiden Ackerfurchen *).

*) Für עינתם weiss ich keine befriedigende Erklärung. Die bildliche Redeweise in diesem Saze ist an באסרם zu erkennen und wegen des folgenden Verses wahrscheinlich. עינתם bedeutet hier schwerlich „ihre

V. 13 ist für ברדכך, wie Ewald, Simson u. A. mit Recht annemen, ברכבך zu lesen. Die LA. *ἐν τοῖς ἅρμασί σου* wird auch durch die lat. Uebersezung der LXX bei Hieronymus bestätigt.

V. 14. Für ארבאל liest LXX ירבעם, doch ist diese LA. nicht sehr zuverlässig. Die Dynastie, der Jorobaam II. angehörte, wird 1, 4 בית יהוא genannt, diese Bezeichnung wäre auch hier gebraucht worden, wenn der Prophet auf den Untergang der Jehuiden hätte hinweisen wollen. Da auf die Zerstörung der Festungen exemplificirt wird, so müsste mindestens בית ארבאל als der Name einer Stadt aufgefasst werden. Auch שלמן kann, wie Hitzig bereits bemerkt, hier nicht als ein Personenname angesehen werden. Nachdem nun der Prophet sicherlich auf ein allbekanntes Ereigniss hingewiesen hat, so wird man die Vermutung wagen dürfen, dass er auf die Verwüstungen anspielt, welche Jehu in Samaria anrichtete (2 Kön. 10, 17—19). Der Theil der Stadt, in welchem der Baalstempel stand, wird v. 25 עיר בית הבעל genannt. Mir ist es daher nicht unwahrscheinlich, dass für כשר שלמן בית ארבאל zu lesen sei: כשׂד שמרן עיר בית בעל. Es brauchten im Urtexte nur die Worte עיר und בית versezt gewesen zu sein, um Lesearten wie בית ירבעם (LXX), בית ירובעל (LXX nach d. syr. Hexapla), בית אל (Peschittho, ביתאל für בית בעל hat auch Richter 9, 46), בארבה (Targum) und בית ארבאל (Massora) hervorzurufen. Ihnen gemäss gestaltete sich der erste Name zu שלום (Pesch.), שלום (Targ.), צלמנע (LXX bei Hex.) und שלמן (Massora).

V. 15. כבה־אל nach d. LXX. ככה אעשה לכם בית ישראל Wenn dieser Text auch dem masoretischen nicht gerade vorzuziehen ist, so geben diese Worte doch einen besseren Sinn als „So hat's Betel euch angethan" der Massora.

Sünden". Der Targumist und mehrere Commentatoren leiten dieses Wort von dem Stamme ענה (drücken, einfurchen, s. Gesenius s. v.) ab. Klar wird das Bild auch bei dieser Anname nicht Das Wort ist wahrscheinlich wegen des Gleichklangs mit עוונות gewählt und sicherlich eine symbolische Bezeichnung der Kälber.

Kap. 11, v. 2. Hier ist sicherlich mit LXX zu lesen: כקראי להם כן הלכו מפני הם.... Als ich sie rief, da gingen sie von mir weg u. s. w. Vgl. 10, 10.

V. 3 קחם על זרעתיו ist erst durch jüngere Correctoren, denen das Bild des Israel auf den Armen tragenden Gottes als ein greller Anthropomorphismus erschien, so textirt worden. Nach den Uebersezungen (auch nach dem Targum, das ebenfalls die Arme Gott beilegt, wenn auch das Substantiv da ohne Personalsuffix erscheint) lautete der ursprüngliche Text קח[ת]י[ם] על זרועֹתַי. Die LA. זרועותי haben auch Mechilta zu 2. B. M. 14, 19 (Jalkut I. 233, II. 528), wo die Auslegung sich auf dieselbe stüzt und Pesikta rabbati Ed. Friedmann 12 a. In Echa rab. zu Klagel. 2, 1 ist dem Gleichnisse das. ebenfalls diese LA. zu Grunde gelegt.

V. 4, 5. Für אדם schlägt Krochmal אם vor, („mit Mutterbanden“), indem er dann על in עול (Säugling) verwandelt. Eine solch' gesuchte und geschraubte Ausdrucksweise kann jedoch dem Propheten nicht imputirt werden. Für אדם, das durch 2 Sam. 7, 14 belegt wird (vgl. Hitzig z. St.), liesse sich auch der Gebrauch dieses Wortes in 6, 4 anführen, das parallel gesetzte אהבה lässt aber an dieser Stelle einen synonymen Ausdruck vermuten (vgl. Jes 5, 18) und es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass אדם aus נעם (Anmut) oder aus חסד (Jer. 31, 2) verderbt ist. — Den Passus כמרימי על על לחיהם gibt die LXX durch ὡς ῥαπίζων ἄνθρωπον (die meisten Codices haben den Accusativ) ἐπὶ τὰς σιαγόνας αὐτοῦ wieder. Das würde hebräisch כמורט אדם על לחייו lauten (vgl. Jes. 50, 6). Der Targumist giebt, wie Jizchaki bemerkt, dem Worte לחי hier die Bedeutung „Jochholz“, in der es in der Mischna gebraucht wird (für דמוריך im Targum hat Jizchaki דמחיר, das vielleicht דמחיר „der sinken lässt“ heissen soll). Gewöhnlich wird in dem Saze ואהיה וגו' eine Fortsezung der mit בחבלי beginnenden Schilderung der göttlichen Wohlthaten erblickt, es liegt aber viel näher, dass in demselben wie in dem Nachsaze v. 2 die Verkennung des göttlichen Gnadenwerks auf Seite Israels dargestellt wird. Dem oft gebrauchten Ausdrucke עלה על „das Joch ist aufgestiegen (heraufgekommen)“, kann הרים על „das

Joch aufheben (auflegen)“ ganz wol entsprechen. Da nun aber selbst metonymisch nicht gut gesagt werden kann: das Joch auf die Kinnbacken legen, so ist man zu der Anname genötigt, dass dieser Saz lückenhaft ist und ursprünglich etwa gelautet hat וא׳ ל׳ כמרימי על על [צוארם ורסן על] לחיהם. Es würde demnach zu übersezen sein: Mit Banden der Anmut zog ich sie, mit Seilen der Liebe, da war ich ihnen aber, als ob ich ein Joch auf ihren Hals legte und ein Zügel vor ihre Kinnbacken. — Auch der Schluszsaz ואט אליו אוכיל scheint diese Textgestaltung erst durch eine spätere Hand erhalten zu haben. In der LXX wird לא des folgenden Verses als Personalpronomen mit אוכיל, das als Futurform von יכל aufgefasst wird, verbunden. Die LA. ואביט für ואט wird auch durch das Targum unterstützt, in welchem אסגתי להון טובא auf eine LA. ואטיב zurückgeht. Wenn, wie durch zwei Zeugnisse erhärtet ist, auch der Buchstabe ב einen Bestandtheil dieses Wortes gebildet hat, so darf man vielleicht die Vermutung wagen, dass ואבט (oder ואטב) ursprünglich ויבעט gelautet hat (vgl. Deuter. 32, 15) Mit den dadurch notwendig werdenden Aenderungen würde dann dieser Saz lauten: ויבעט עלי ואוכל לו es schlug gegen mich aus, ich kam ihm aber bei. Recht gut fügt sich dann v. 5 an, wo nachdem לא zum Vorhergehenden gezogen wurde, nun zu lesen ist: וישב [אפרים*)] אל וג׳. „Ephraim kehrt nun nach Aegypten zurück und Assur ist sein König, da sie nicht zurückkehren wollen (zu ihrem Gotte). In Liebe hat der Herr Israel aus Mizraim gerufen (v. 1) und wegen seiner Widerspänstigkeit muss es dorthin wieder zurückkehren. Dass es hier nicht heissen kann „sie kehren nicht nach Aegypten zurück“, ist auch aus v. 11 zu ersehen, wo von der Rückkehr Israels aus Aegypten und Assyrien die Rede ist.

V. 6. Für בדיו liest LXX בידיו (vgl. auch Symm. bei Hier. z. St. u. Peschittho). Das Targum deutet auf גבוריו hin (vgl. Jer. 50, 36). Electos (Hieron.) lässt auf מבחריו oder בחוריו schliessen. Letzteres scheint mir das Richtige zu sein.

V. 7. Für ואל על וגו׳ hat LXX: וְאֵל עַל יִקְרֶהוּ יַחַד ולא ירומם

*) Die LXX hat dieses Wort hier in ihrem Texte.

Pesch.: ואל אל יקראו ירונו יחד Hieronymus (Vulg.) אבל על יקראם יחד לא ירומם (יקרא' von קרה „treffen“). Lezterer Auffassung nähert sich das Targum (ובמרועא קשיא יתערעון vgl. Kimchi z. St.). Soviel scheint gewiss zu sein, dass עמי das Subject zu יקראהו und das pronominale Object in ירומם ist. Ich glaube die Unklarheit, unter der diese Stelle leidet, auf geflissentliche Aenderungen zurückführen zu dürfen, die in dem Texte hier vorgenommen wurden. Die lezten drei Worte lauteten ursprünglich: רחם לא ירחמם (vgl. Jer. 31, 19). Die Ankündigung, dass Gott kein Erbarmen mit Ephraim haben werde, klang, trotzdem sie durch die pathetische Frage im folgenden Verse herabgemildert wird, zu hart und man machte sie daher ein wenig unkenntlich. Zwischen על und יקראהו, das selbst in יקראו הוא zu zerlegen ist, ist entweder לא ausgefallen oder על aus אַל verschrieben und muss dann für אֵל — אַל gelesen werden. Es ist demnach zu übersezen: Mein Volk zögert zu mir zurückzukehren, Gott rufen sie nicht an, er wird sich ihrer nicht erbarmen.

V. 9. Für אשוב liest LXX אעזוב, was keine Beachtung verdient. — Schwierig ist ולא אבוא בעיר. Wenn בעיר Inf. Piel v. בער ist, wie Krochmal annimmt, dann ist vielleicht אבוא 1. Pers. fut. v. אָבָה (wollen) und man müsste אבֶה lesen (ich will nicht verheeren). Vielleicht ist ולא אבִא רע (ich werde nicht Böses bringen) zu lesen (vgl. Jes. 30, 2) oder ולא אבוא כצר (ich werde nicht wie ein Widersacher kommen, vgl. Klagel. 2, 4). Aus dem massoretischen Texte ist kein erträglicher Sinn herauszubringen.

C. XII. In dieser Weissagung wird an mehreren Stellen ein Zusammenhang zwischen den lose aneinandergereihten Säzen gänzlich vermisst. Der Prophet scheint seine Rede immer durch Betrachtungen, auf die er im Laufe des Vortrags geführt wird, zu unterbrechen und den fallen gelassenen Faden nachträglich wieder aufzunemen. In der That reicht aber auch diese Anname nicht aus, um nur einen halbwegs verständlichen Nexus hier herzustellen. Man braucht indess nur die Möglichkeit, dass in dem Texte Versezungen stattgefunden haben, zuzugeben, und sie geben sich in augenfälliger Weise

zu erkennen. Man könnte es ganz correct finden, dass die epische Darstellung der Urgeschichte Israels so vertheilt ist, wie es sich hier zeigt (v. 4—6, v. 13, 15. XIII. 4, 7), wenn die an die einzelnen Stücke sich anschliessenden Ermahnungen eine moralische Nuzanwendung des Erzälten enthielten oder in sonst irgend einer gedanklichen Beziehung dazu stehen würden. Da dies nun nicht der Fall ist, vielmehr v. 13, 14 zwischen 12 und 15 in fast gewaltsamer Weise eingezwängt und die Zusammengehörigkeit der oben bezeichneten Stücke ganz evident ist, so wird man es als gewiss annemen dürfen, dass ursprünglich auf v. 4, 5 die Verse 13, 14 gefolgt sind. Unmittelbar daran schloss sich wahrscheinlich V. 11 und dann XIII, 4—7 an. Daran reiht sich XII, 6, 7, 10. Die noch übrigen speciell auf Ephraim sich beziehenden Verse 8, 9, 12, 15, die in dieser Ordnung zu verbinden sind, hatten ursprünglich zwischen 2 und 3 ihren Platz.

Ehe wir nun den Text, wie er nach dieser Diorthose sich gestaltet, hierhersezen, ist es noch notwendig, denselben, soweit er durch falsche Schreibung oder absichtliche Umänderung Schaden gelitten hat, zu corrigiren. In v. 1 weichen betreffs des von Jehuda Gesagten die alten Versionen von der massoretischen Textesfassung ab. Für ויהודה עוד רד עם אל ועִם קדושים נאמן liest LXX ויהודה עתה יְדָעָם אל ועם קדוש נאמר לאל Peschittho und Targum ziehen ויהודה zum Vordersaze (was zu dem trennenden Accente des vorangehenden Wortes nicht stimmt) und geben dem Nachsaze den Wortlaut: עד ירד עַם אל עם (T. ועם) קדיש ונאמן (T. נאמַן). Hieronymus liest, indem er für diese LA. sich auch auf eine haggadische Tradition beruft,*) עֵד für עוד. Allen diesen Versionen liegt die Auffassung, dass der Prophet Juda lobend hervorhebt, zu Grunde. Auch nach den jüdischen Commentatoren soll ein Lob in

*) Vgl. Mechilta 2. B. M. 14, 22, b. Sota 37a, Midrasch Ps. 114 und 68 in Jellinek's Bet ha-Midrasch V. p. 74, Hallel-Midrasch (Ed. Jellinek ib. p. 95), Pesikta rabb. Ed. Friedmann 28a und die in Note 34 das. bezeichneten Parallelen. Die LA עֵד ist hier, wie auch in Sifré II, 306, wo die Gelegenheit, auf sie hinzuweisen, mehr als anderswo vorhanden war, unbekannt.

unserem Texte ausgedrückt sein, obzwar es ihnen nicht entgeht, dass dieses durch v. 3 wieder aufgehoben wird (vgl. besonders Abarbanel z. St.). Dass das Gegentheil der Fall ist, fühlt Hitzig richtig heraus, indem er den Propheten sagen lässt: Jehuda ist widerspänstig gegen den starken Gott, gegen den Heiligen, der seine Drohungen hält, der seine Verheissungen gehalten hat. Er hält nämlich mit Recht קדושים für eine Bezeichnung Gottes und demgemäss נאמן für ein Attribut zu קדושים (נאמן will auch Joseph Kimchi von Gott verstanden wissen). Indess weist die parallelistische Redeweise im Vordersaze darauf hin, dass sie auch im Nachsaze angewendet wurde und daher in beiden Theilen desselben Jehuda als Subject angenommen werden muss. Der Widerspruch, den v. 3 zu einer solchen Aussage von Jehuda bildet, führt auf die sehr wahrscheinliche Anname, dass hier der Text in tendenziöser Weise geändert wurde. Ich vermute, dass dieser Saz ursprünglich lautete: ויהודה עוד רב עם אל ועם קדושים לא נאמן („und Jehuda hadert noch mit Gott und ist dem Heiligen nicht treu"). So heisst es auch in Ps. 79, 37: „Und ihr Herz ist nicht fest bei ihm, sie sind nicht treu in seinem Bunde" (vgl. auch das. v. 8). Dieses Schwanken in der Treue, das ein Ankämpfen gegen Gott bedeutet, ist, wie der Prophet in der epischen Darlegung des früheren Verhältnisses Jehuda's zu seinem Gotte zeigt, an Jehuda characteristisch. Weil Jehuda mit Gott streitet, streitet auch Gott gegen Jehuda (v. 3). Das temporale עוד (V. 1) erhält, indem es auf diesen durch die Geschichte der Vergangenheit bezeugten Kampf Jehuda's gegen Gott im Vornherein hinweist, eine significante Bedeutung. Noch kämpft Jehuda gegen Gott (ebenso wie es dies schon früher gethan hat). Ob nun der in diesem Verse gegen Jehuda ausgesprochene Tadel zu hart klang oder der Ausdruck „mit Gott streiten" Anstoss erregte, genug, es ist ein Grund vorhanden, aus welchem eine Aenderung des Textes für notwendig befunden wurde. Der Zusaz לאל im Texte der LXX ist wahrscheinlich das Product der Partikel לא, die vor נאמן stand und in manchen Texten in לאל umwandelt und jenem Worte nachgesezt wurde.

V. 2. Für ושמן bietet das Targum, das יקורבנא dafür sezt, eine LA. ושי dar (vgl. Ps. 68, 30), die anderen Versionen bestätigen die Richtigkeit des massoretischen Textes (vgl. auch Echa rab. 4, 20).

V. 5. Um unpassenden Vorstellungen von dem göttlichen Thun, die sich an den Inhalt dieses Verses knüpfen könnten, zu begegnen, werden in der Uebersezung der LXX alle Pronominalsuffixe geändert. Nach derselben wird hier gesagt: Sie (nämlich: Jacob u. d. Engel) weinten und flehten zu mir, in Betel fanden sie mich (ימצאוני) und dort redete ich mit ihnen (אדבר עמהם). Im Talmud (Chul. 93a) wird aus Gen. 32, 28 bewiesen, dass der Engel geweint und gebeten habe. Das Weitere wird in Gen. rab. c. 78 dahin erklärt, dass Gott sich Jacob in Betel offenbart und zwar mit ihm und mit dem Engel gesprochen habe. Lezteres wird durch die Bemerkung begründet: עמך אין כתיב כאן אלא שם ידבר עמנו „Mit dir“ heisst es hier nicht, sondern: „dort wird er reden mit uns“. Eine LA. עמך wäre allerdings hier unmöglich und hat der Autor dieser Auslegung wol eine LA. עמו im Sinne, die sich ganz gut hier denken lässt. Die Peschittho, in der die ersten zwei Säze ungenau wiedergegeben werden, liest in der That עמו. So hat es wol auch im Texte ursprünglich gelautet. Die Sopherim verwandelten עמו in עמנו, um der Meinung vorzubeugen, dass Jacob mit Gott geredet habe, wie man mit einem Menschen redet. Welche ungereimte Erklärungen die pluralische Fassung des Pronominalsuffixes in diesem Worte hervorgerufen hat, dafür liefert Kimchi's Auffassung, in Betel habe Gott mit uns, d. i. mit mir (Hosea) und mit Amos geredet, ein prägnantes Beispiel.

V. 7 giebt das Targum תשוב durch תיתקף wieder („Du wirst erstarken“) vgl. auch Jizchaki z. St. Troz der ungewöhnlichen Construction wird für שוב hier die Bedeutung „zurückkehren“ am ehesten anzunemen sein. Dass hier eine Ermahnung zur Besserung ausgesprochen wird, geht aus den folgenden Säzen klar hervor. Es scheint, dass dieser Ausdruck hier elliptisch und dahin zu erweitern ist, dass Israel zurückkehren soll, um bei Gott seine Zuflucht zu finden. — Für

ἔγγιζε, das die LXX für קוה hat, ist vielleicht *ἔλπιζε* zu lesen. —

V. 12. Dem Accente gemäss schliesst der erste Saz mit היו. Kimchi glaubt, indem er die Regel aufstellt, dass die Exegese sich nicht immer nach den Accenten richten müsse (אין כל טעמי הפירושים הולכים אחרי טעמי הנקוד), dass היו auch mit בגלגל verbunden werden könne. Im Targum wird היו nach און und שוא, das in לשוא emendirt wird, nach בגלגל versezt, wonach hier gesagt sein soll: Wenn in Gilead Gewaltthäter waren, doch in Gilgal schlachteten sie den Gözen(לשוא = לטעון) Kinder u. s. w. In gleichem Sinne übersezt die Peschittho (in deren Texte אם und היו weggelassen werden): In Gilead Wehe und in Gilgal habt ihr dem Nichtigen Kinder geschlachtet. Die LXX liest .אם לא גלעד הוא אכן שוא היו בגלגל שרים זבחו Es ist klar, dass און hier nicht Gözendienst, sondern nur Unrecht, Gewaltthat bedeuten kann. Gilead ist eine Stadt der Uebelthäter (6, 8). Wenn, was wol angenommen werden darf, nach אם noch eine Sylbe לא, die in der LXX als Negationspartikel aufgefasst wird, im Texte vorhanden war, so würde diese, mit אם verbunden, ein Wort אמלא darstellen. Man hätte demnach Grund zu der Vermutung, dass hier zu lesen sei: נמלא גלעד און (erfüllt ist Gilead von Unrecht). Da in diesem Verse die Behauptung Ephraims (v. 9) widerlegt wird, so ist wahrscheinlich אך שוא היו als der Anfang desselben anzusehen und zu übersezen: doch falsch ist das (was sie sagen), voll ist Gilead von Gewaltthat, vgl. Jer. 3, 23. — Für שורים ist mit Hitzig לשׂדים zu lesen.

Die Weissagung C. XII, XIII, 4—7 lautet in der so hergestellten Ordnung und Textesfassung folgendermassen:

סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל, ויהודה עד רב עם אל ועם קדושים לא נאמן.	Es umgiebt mich mit Lüge Ephraim, mit Trug das Haus Israel; auch Jehuda hadert noch immer mit Gott und ist dem Heiligen nicht treu.
אפרים רעה רוח ורדף קדים כל היום כזב ושד ירבה וברית עם אשור יכרתו ושמן (al. ושי) למצרים יובל.	Ephraim nährt sich an Nichtigem, jagt nach Wind, alle Tage häuft es Lug und Bedrückung, einen Bund schliessen sie mit Aschur und Oel (oder: ein Geschenk) wird nach Mizraim gebracht.

כנען בידו מאזני מרמה לעשק אהב.

Ein Krämer, in dessen Hand trügerische Wage ist, liebt es Uebervorteilung.

ויאמר אפרים אך עשרתי מצאתי און לי כל יגיעי לא ימצאו לי עון אשר חטא.

Ephraim sagt: Wahrlich! ich bin reich, habe mir Vermögen verschafft, in meinem ganzen Erwerbe wird man an mir nicht ein Unrecht finden, das Sünde wäre.

אך שוא הוו נמלא גלעד און בגלגל לשדים זבחו גם מזבחותם כגלים על תלמי שדי.

Doch Falsches ist dies; voll ist Gilead des Unrechts. In Gilgat opfern sie den Teufeln, auch sind ihre Altäre wie Steinhaufen über den Furchen der Gefilde.

הכעים אפרים תמרורים ודמיו עליו יטוש וחרפתו ישב לו אדוניו.

Ephraim hat bitterlich (Gott) erzürnt, sein Blut wird sich über ihm ausbreiten und seine Schmähung entgeltet ihm der Herr.

וריב ליהוה עם יהודה ולפקוד על יעקב כדרכיו כמעלליו ישיב לו.

Einen Streit hat auch der Herr mit Jehuda, will Jakob nach seinem Wandel heimzalen, entgeltet ihm nach seinen Thaten.

בבטן עקב את אחיו ובאונו שרה את אלהים.

Im Mutterleibe fasste er an der Ferse seinen Bruder und in seiner Manneskraft rang er mit Göttern.

וישר אל מלאך ויכל בכה ויתחנן לו בית־אל ימצאנו ושם ידבר עמו.

Er rang mit dem Engel und kam ihm bei, der weinte und flehte vor ihm; in Betel traf er (d. Engel) ihn und dort redete er mit ihm (Jacob).

ויברח יעקב שדה ארם ויעבד ישראל באשה ובאשה שמר.

Da entfloh Jakob nach Gefilde-Aram (Padan-A.), diente Israel wegen einer Frau und wegen einer (anderen) Frau wartete er (oder: hütete er [die Heerden]).

ובנביא העלה יהוה את ישראל ממצרים ובנביא נשמר.

Und durch einen Propheten brachte der Herr Israel aus Mizraim herauf und durch einen Propheten ward es behütet.

ודברתי על הנביאים ואנכי חזון הרביתי וביד הנביאים אדמה.

Ich redete zu den Propheten, ja ich sendete viel Weissagung und durch die Propheten stellte ich mich dar.

ואנכי יהוה אלהיך מארץ מצרים ואלהים זולתי לא תדע ומושיע אין בלתי.	Ja, ich bin der Herr, Dein Gott vom Lande Mizraim her, einen Gott ausser mir sollst Du nicht kennen, kein Helfer ist ausser mir.*)
אני רעהיך **) במדבר בארץ תלאובות.	Ich weidete Dich in der Wüste, im Lande der Verschmachtung.
כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני.	Als sie weideten, da wurden sie satt, als sie satt waren, da hob sich ihr Herz, dieweil vergassen sie mein.
ויהוה אלהי צבאות יהוה זכרו.	Doch der Herr, der Gott Zebaot, der Herr ist sein Name.***)
ואתה באלהיך תשוב חסד ומשפט שמר וקוה אל אלהיך תמיד.	Du aber sollst zurückkehren zu Deinem Gott, wahre Liebe und Recht und hoffe stets auf Deinen Gott.
ואנכי יהוה אלהיך מארץ מצרים עוד אושיבך באהלים כימי מועד.	Und ich, der Herr Dein Gott vom Lande Mizraim her, noch werde ich Dich in Zelten wohnen lassen wie in den Tagen der Stiftshütte.

Kap. XIII, v. 1. Mit den Worten כדבר אפרים רתת „wenn Ephraim redete war Zittern“ kann es unmöglich seine Richtigkeit haben. Es lässt sich zwar in dieselben nur dieser Sinn hineinlegen, doch findet man sich damit in dem Gedankengange des Propheten nicht zurecht. Soll רתת das Gegentheil von וימת bezeichnen, also hier der Unterschied des Machtverhältnisses hervorgehoben werden, dann muss נשא הוא בישראל mit zum Nachsaz des ersten Verstheiles gehören und als eine nähere Erklärung zu רתת aufgefasst werden, die sich hinter diesem Worte lose herschleppt. Soll durch נשא הוא בישראל ein neuer Saz eingeleitet werden, dann muss er als paralleles Redestück zu כדבר אפרים entweder Aehnliches ausdrücken oder eine Gedankenwendung erkennen lassen, die zu dem Inhalte des Sazes כדבר אפרים in einem engeren Zusammenhange steht. Die Vordersäze in beiden Vershälften

*) Es wird der erste Ausspruch des Dekalogs inhaltlich wiedergegeben.

**) So lesen LXX und Peschittho für ידעתיך. Auch im Targum kann ספקית צרכיהון nur der LA. רעתיך, die durch כמרעיהם in folgendem Verse bestätigt wird, entsprechen.

***) Eigentl. sein Andenken, vgl. Exod 3,15 זכרו ist hier correlat zu שכחוני.

würden in diesem Falle zwar eine gewisse Uebereinstimmung zeigen, aber das Verhältniss der Nachsäze zu einander um so unverständlicher werden.

Als sicher ist nun anzunemen, dass נשא הוא בישראל nichts anderes besagt, als: Er (Ephraim) wurde Fürst in Israel. In Levit. rab. c. 12 wird für נשא geradezu נשיא geschrieben. Der Saz נשא וג' ist demnach zu übersezen: Als er Fürst wurde in Israel, da versündigte er sich beim Baal und verkam. In dem vorangehenden Saze muss entweder gesagt gewesen sein, dass Ephraim, als es noch auf einer niedrigen Machtstufe stand, von der Sünde des Gözendienstes frei war oder, dass es mit der Zuname seiner Grösse auch die Verderbniss in seiner Mitte gewachsen ist. Der Wortlaut unterstüzt eher eine Auffassung in lezterem als in ersterem Sinne. Wie aus v. 2 zu ersehen ist, schildert der Prophet die steigende Entartung Israels. Der Text dieses Sazes, in welchem überhaupt kein rechter Sinn zu finden ist, ist sicherlich nicht in correcter Fassung auf uns gekommen. Das Hapaxlegomenon רתת endigt mit einem Buchstaben, der dieses Wort auch als Pluralform eines femininen Substantivs erkennen liesse, wie es denn der griech. Uebersezer — der דתת liest — für eine solche gehalten hat. Ist es nun nicht möglich, dass für רתת ursprünglich רעות gestanden hat, das, weil das ע zufällig fehlte, von einem späteren Abschreiber in רתת verwandelt wurde?

Auch das Wort כדבר giebt hier keinen guten Sinn; es ist vielleicht aus כרֹב (vgl. 10. 1) oder aus כרבות (vgl. Spr. 29, 2) verschrieben. Der ganze Saz lautete demnach etwa: כרבות אפרים [הרבה ה]רעות „Je grösser Ephraim wurde, desto mehr übte es Uebelthaten". Bei der schlechten Beschaffenheit, in der der Hoseatext auf uns gelangt ist, wird diese Conjectur, welche hier eine der Diction des Propheten entsprechende Ausdrucksweise erkennen lässt, nicht als allzu gewagt erscheinen.

V. 2. Nach der Meinung sämmtlicher Erklärer kann in הם אומרים nicht Israel das Subject sein, vielmehr seien die Israeliten diejenigen, von denen (להם) man sagt, Menschenschlächter u. s. w. Nach dem Tenor der Rede kann man

aber nicht anders urteilen, als dass in diesem Verse durchwegs Israel das Subject bildet. Nach meinem Dafürhalten ist כלה, das sonst hier ziemlich überflüssig wäre, eine Tendenzcorrectur für אֵלֶה. Da אמר ל „nennen“ bedeutet (2, 1, 25) und bereits früher gesagt wurde, dass ein Gözenbild das Werk eines Metallarbeiters, nicht aber ein Gott ist (8, 6), so folgt der Prophet hier nur seiner bereits kundgegebenen Denk- und Ausdrucksweise, wenn er hier sagt: Gott nennen sie (Israel) sie (die Bilder).

V. 7. Für אשׁוּר ist אשקור zu lesen, vgl. Jer. 5, 6. Die LA. אַשּׁוּר (LXX u. a.), die Hitzig für die richtige hält, hat bereits der Punctator wol aus dem Grunde, dass es, wie auch aus v. 8 erhellt, hier nur auf die Vergleichung mit Raubthieren ankömmt und übrigens in diesem Kapitel der Beziehungen Israels zu Assyrien nicht erwähnt wird, für unannembar befunden.

V. 9, 10. LXX liest בשחתך ישראל מי יעזרך, ebenso Peschittho, wo כי überhaupt weggelassen wird. Das Targum scheint כי אני בעזרך gelesen zu haben. Diese LA. würde die Erklärung R. Nissim's (vgl. Abrab. u. Salomo b. Melech z. St.) unterstüzen: Dein Verderben Israels ist's, dass ich Dir helfe. Die meisten Erklärer finden hier den Gedanken ausgedrückt, dass Israel sein Verderben verschulde, indem es sich gegen Gott, der sein Helfer ist, auflehnt.*) Ich glaube, dass בִּ ein Ueberrest von במחת und dass בעזרך aus בשָׂרֶיךָ verschrieben ist (vgl. 10, 13). Es wird demnach hier gesagt: Dein Verderben ist's, Israel, dass Du auf Deine Fürsten Dich verlassest. Darauf passt ganz gut die Frage: Wo ist alsdann Dein König u. s. w. Die Fragepartikel אהי ist entweder eine alte Form oder ein junger Schreibfehler für איה, was bereits Ibn Ganach bemerkt.

V. 10. Krochmal versezt die Worte בכל עריך nach ושפטיך אשר und lässt mit אמרת einen neuen Saz beginnen („und deine Richter, die in allen deinen Städten sind. Du

*) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass mir die Worte Ibn Esra's z. St. (כי בי ,ניחום כמו יצר שהוא בעזרך) unverständlich sind.

sagtest u. s. w.“). Mir scheint, dass ככל עריך aus כל שָׂרֶיךָ verschrieben ist. In dem folgenden Verse, der die ironische Antwort auf Ephraims Rede enthält, wird besonders betont, dass der Zorn Gottes, den Israel durch seine Sünde heraufbeschworen, immer anhält, ob nun ein König eingesezt oder wieder hinweggeschafft wird. Passend schliesst sich dem der folgende Ausruf an: Gesammelt ist die Schuld Ephraims, aufbewahrt seine Sünde.

V. 13. Für עת lesen sämmtliche Versionen bis auf die Peschittho. die es überhaupt nicht hat, עתה (LXX nach der latein. Uebersezung bei Hieron. u. der syr. Hexapla, Targum, wo כי עת durch ארי כען wiedergegeben wird u. Vulg.) durch diese LA. wird der Sinn dieses Verses ganz klar. Die Wehen einer Gebärerin kommen über ihn, er ist aber*) ein unweiser Sohn**), denn dann würde er nicht stehen bleiben an der Mutterscheide. Die Leiden, meint der Prophet, sollten auf Ephraim die Wirkung haben, dass es durch dieselben gebessert wird, aus ihnen sittlich verjüngt hervorgeht, aber er ist nicht klug, lässt sich durch sie nicht belehren und beharrt bei seiner Sündhaftigkeit, in deren Gefolge sie sind

XIII, 15, Kap. XIV, v. 1. Letzterer Vers, der, wie alle Erklärer (unter den älteren jüdischen Commentatoren ausdrücklich Abarbanel) mit Recht annemen, noch zu Kap. 13 gehört, kann unmöglich den Schluss der in demselben enthaltenen Weissagung gebildet haben. Diese Einsicht hat darauf geführt, mit ihm ein neues Kapitel beginnen zu lassen und ihn so als den Anfang einer unvollendet gebliebenen Rede hinzustellen. Mir ist es bei näherer Einsicht klar geworden, dass die Rede mit Kap. 13, v. 14 schloss und v. 15 sammt dem daran sich anschliessenden ersten Verse des 14 Kapitels auf Kapitel 13, Vers 13 folgten (כי הוא בין אחים וגו' תאשם

---

*) In Kimchi's Commentar steht והוא für הוא. Der Saz ist, wenn auch die Partikel nicht ursprünglich sein sollte, adversativ zu nemen.

**) Die LXX hat für בן לא חכם *ὁ υἱός σου ὁ φρόνιμος*. Obzwar diese LA. Hieronymus bekannt ist, steht es ausser Zweifel, dass *σου* fehlerhaft ist und *οὐ* gelesen werden muss. Die Negationspartikel hat auch die hexaplar. Uebersezung.

(שמרן וג׳ מיד שאול וגו׳). In v. 13 wurde gesagt, dass Ephraim auch durch die Leiden sich nicht belehren lasse. Diese Verstocktheit muss doch ihre Ursache haben. Selbe besteht darin, dass Ephraim sich auf seine noch immer ansehnliche Macht verlässt. Der Vertrauensseligkeit Israels sezt der Prophet die Drohung (v. 15) entgegen. Wenn er (Ephraim) auch [einem Baume gleicht, der] zwischen (d. i. auf) feuchtem Grunde (Wiesenland) Schösslinge treibt, es kömmt der Ost u. s. w. Der Targumist scheint die Beziehung von v. 15 zu v. 13 gefühlt zu haben, indem er auch hier Ephraim als Sohn bezeichnet sein lässt und demgemäss textirt: כי הוא בֵן אחים יפריא (vgl. Jizchaki z. St.) „er ist ein Sohn, der Wehethaten mehrt".*) Dieser Saz hat überhaupt mancherlei eigenartige Auslegungen gefunden. LXX, Peschittho u. Vulg. lesen כי היא בין אחים יפריד (vgl. Spr. 16, 28; 17, 9). Die Talmudisten (Git. 32a) stimmen sämmtlich darin überein, dass הוא nicht auf Ephraim hinweist (was bei der Stellung dieses Verses nach der massoretischen Ordnung in der That schwer annembar ist), sondern auf den im folgenden Saze genannten Ostwind. יפריא verwandeln sie in ירפה (er lockert) und sind daher genötigt, בין אחים auf sehr gesuchte Weise zu erklären. Raba leitet אחים von אחח (verbinden) her und übersezt demnach: Auch den Stiel zwischen den Klammern der Axt macht der Ostwind los, R. Josef combinirt אחים mit חומה Mauer (auch den Nagel an der Wand macht er los). Acha b. Jakob erkennt in אח oder אחו, als dessen Plural ihm אחים erscheint, die hebr. Form des aram. אחוינא (Binsen, Weidenrute, Sabbat 20 a) und lässt den Propheten sagen, dass der Ostwind auch das Rohrgeflechte der Körbe zerfasere. Da der Ostwind die Quelle austrocknen soll, die den Boden, auf welchem Ephraim gedeiht, bewässert, so kann man unter אחים nur wasserreiche Triften, Wiesen verstehen. Der in diesem Verse gegebenen bildlichen Schilderung des gänzlichen Untergangs Ephraim folgt (14, 1) die Darstellung des göttlichen Strafgerichts, wie es in Wirklich-

*) Für בין liest auch Josef Kara בן (s. Geiger Niteé Naamanim hebr. Th. S. 8).

keit sich vollziehen wird. Die Männer Samarien's werden durch's Schwert fallen u. s. w. Die Ausrottung, der gewaltsame Tod wird das Loos Aller sein. Dass sie diesem Verhängnisse nicht entrinnen werden, wird nun in v. 14, mit dem die Rede schliesst, ausgeführt. Es ist kaum daran zu zweifeln, dass vor אפדם und אגאלם Negationspartikeln gestanden haben, und dass diese von den Sopherim, die solche Drohungen im Texte nicht verewigen wollten, gestrichen worden sind. Hosea, von dem die Rabbinen selbst urteilen, es wäre kein Prophet gewesen, der so harte Worte ausgesprochen hat, als er (Sifré II, 342), nahm sicherlich kein Bedenken, dem in seinen Sünden fortwandelnden Israel solch' schreckliches Unheil für die Zukunft zu verkünden. Stellt man den Text in seiner unverlezten Gestalt wieder her, מיד שאול לא אפדם ממוה לא אגאלם וג', so erhalten die Strafreden Hosea's mit dem Ausrufe: „Von der Hand der Hölle werde ich sie nicht erretten, von dem Tode nicht erlösen, ich will deine Pest sein, o Tod, dein Verderben, o Hölle! Tröstung sei vor meinen Augen verborgen“ einen sehr passenden, wirkungsvollen Schluss.

Kap. 14, V. 3. Für כל liest LXX כי לא, das hier unmöglich ist. In der Peschittho wird כל nicht berücksichtigt. Die targumistische Paraphrase קריב קדמך למשבק עוין („es ist vor Dir nahe die Sünden zu vergeben“) wird diesem Worte ebenfalls nicht gerecht. Die Textesfassung, die derselben entspricht, wäre etwa: יכלת שא עון (Du vermagst es, vergieb die Schuld u. s. w.). Dass das ת noch zu כל gehört, ist wahrscheinlich. Vielleicht muss man lesen: כ[שׁ]לת[י בעוני] שא עון. — Der Passus פרים שפתינו kann unmöglich richtig sein. „Wir wollen die Farren mit unseren Lippen bezahlen, ist ein recht geschmackloser Ausdruck, dessen sich Hosea kaum bedient hat. Sehr einleuchtend ist die Emendation in פדים נפשותינו (das Lösegeld für unsere Seele), die Krochmal vorschlägt. Der Targumist scheint v. 9 פריך wie פרין aufgefasst zu haben, denn sonst hätte er nicht gerade den Begriff der Sündenvergebung hier finden können. An dieser Stelle hat das Wort keinen Sinn, wol aber in v. 3, wo es das richtige Object zu ונשלמהנ' bildet.

V. 7 ist כלבנון wol aus כלבונה verschrieben („er wird riechen wie Weihrauch“).

V. 8. Die mit v. 5 beginnende Antwort Gottes wird in diesem und dem folgenden Verse noch fortgesetzt. Da nun בצלו, wie Hitzig bemerkt, sich nur auf Gott beziehen kann, — auch im Midrasch (s. Jalkut z. St.) wird das Wort so verstanden — und Gott der Redende ist, so muss wol hier gelesen werden: ישובו ישבו בצלי (sie werden wiederum in meinem Schatten sizen). Die Punctation wurde geändert, um einem Anthropomorphismus vorzubeugen. —

Für das schwierige יחיו bietet LXX eine doppelte Uebersezung dar: sie werden leben und sich berauschen mit Getreide! Es schien zweifelhaft, ob יחיו oder ירוו zu lesen sei. In lezterem Falle muss aber auch דגן geändert werden. Dieser Passus müsste etwa lauten: ירויו כגן „sie werden getränkt sein wie ein Garten“ (vgl. Jes. 58, 11; Jer. 31, 12). Welches die ursprüngliche Textesfassung war, ist nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen. Für זכרו muss wol יזכרו gelesen werden („sie werden duften“). — Auch hier scheint לבנון nur in Folge der früheren Erwähnung dieser Oertlichkeit beibehalten worden zu sein. Spätere Schriftsteller erzälen wol davon, dass am Fusse des Libanon Wein gepflanzt wurde, — Kimchi weiss es aus dem Buche des Arztes Asaf (בספר אסף הרופא) — allein in der Bibel wird davon noch nichts erwähnt. Vielleicht muss für לבנון hier חלבון gelesen werden. Chalybonitischer Wein war ein Handelsartikel der Israeliten (Ez. 27, 18).

V. 9. Das Wort אפרים als Vocativ zu nemen, würde zwar wegen der directen Rede am Schlusse des Verses wol angehen, allein die Supposition, dass der Herr etwas mit den Gözen zu thun habe, ist unthunlich. Vielmehr ist es ja Ephraim selbst, das mit ihnen im Bunde gestanden (4, 17). Peschittho und Targum helfen sich über diese Schwierigkeit hinweg, indem sie vor אפרים noch ויאמר anbringen. Auch Hitzig weiss keine bessere Erklärung zu geben. Das Richtige hat die LXX, indem sie die LA. אפרים מה לו עוד darbietet. Für עניתי liest sie עניתיו und אשרנו leitet sie von ישר ab.

Lezteres Wort ist wol als fut. Piel des Stammes אשר (beglückt sein) aufzufassen und demgemäss אאשרנו zu schreiben. Dieser Vers ist demnach zu übersezen: Was hat Ephraim noch mit den Gözenbildern gemein? ich habe es erhört und werde es beglücken, ich bin wie eine grüne Tanne, von mir wird Deine Frucht mir zu Theil.

Nach dieser Sichtung und Richtigstellung der Einzelnheiten wird man leichter über das Ganze urteilen können und sich bei Beantwortung der Fragen, die betreffs dessen in Betracht kommen, auf sicherem Boden bewegen. Die Frage, ob in der Hosea-Schrift zwei Bücher verschiedener Propheten dieses Namens aneinandergereiht sind oder ob beide einem und demselben Seher angehören, kann von der Untersuchung, in welche Zeit diese Weissagungen gehören, nicht getrennt werden. Da der syrischen Bundesgenossenschaft, die noch in die Zeit des judäischen Königs Jotam fällt, also mindestens vor dem siebzehnten Regierungsjahre Pekachs zu Stande kam (s. 2 K. 15, 37; 16, 1) nicht gedacht wird und einer Feindseligkeit Israels gegen Juda keinerlei Erwähnung geschieht, so ist die blos von der Ueberschrift I, 1 ausgehende Anname, dass Hosea auch während der ganzen Regierungszeit Pekachs geweissagt habe, vollends abzuweisen. Der Prophet weiss auch nichts von der partiellen Exilirung der Einwohner des Zehnstämmereichs (2 K. 15, 29; Jes. 8, 23). Zu den Gegenden, welche durch die assyrische Invasion unter Tiglat-Pileser sehwer gelitten haben, gehört auch Gilead (2 K. a. a. O.). Darauf hätte der Prophet, der Gilead als eine Hauptstätte der Verderbtheit bezeichnet (6, 8; 12, 12) gewiss hingewiesen, wenn jenes Ereigniss zu seiner Zeit eingetreten wäre. Die Empörung Pekach's, der nach der Ermordung Pekachja's den Thron bestieg, hat indess Hosea sicherlich noch erlebt. An dieser waren, wie ausdrücklich berichtet wird (2. B. K. 15, 25), noch andere Fürsten betheiligt. Es wird besonders bemerkt, dass fünfzig Gileaditen den Verschwörern Hilfe leisteten (das.). Pekachja wurde in Schomron ermordet (das.). In der von dem Propheten geschilderten Verschwörung gegen einen König (Kap. 7) sind ebenfalls mehrere Fürsten gegen ihn vereint

(v. 5—8). In derselben Rede (s. oben S. 77 u. 81) wird Gilead eine „Stadt von Uebelthätern“ genannt. Wahrscheinlich ist es die Theilname der Gileaditen an dem Aufstande, die der Prophet dabei im Auge hat. Der in Schomron ermordete Pekachja ist es wol auch, den Hosea meint, wenn er (10, 7) sagt: Dahin ist Schomron, sein König, wie Schaum auf dem Wasser. Es kann hier, wie aus v. 3 zu ersehen ist, nur von einem Könige die Rede sein, mit dessen Tode das ganze Staatswesen erschüttert wurde, und sollte v. 2 wirklich לקח מלכם zu lesen sein (S. 33), dann würde derselbe hier als ein Ereigniss von so verhängnissvoller Entscheidung hingestellt sein, dass man diese Worte sicherlich nicht auf den Tod des Eintagskönigs Schallum beziehen könnte. Ebensowenig wie von diesem können sie von seinem Vorgänger Secharja verstanden werden, nachdem der Prophet zugleich auch der Geschenke gedenkt, die nach Assyrien geschickt werden (v. 5 u. 6), die erste assyrische Invasion aber unter Menachem stattfand. Da nun der Hinweis auf die Niederlage des Königs, der in derselben seinen Tod findet (v. 7) noch einmal und zwar im Zusammenhange mit der Schilderung von Unruhen, von denen Israel heimgesucht ist, wiederholt wird (v. 14 u. 15), so ist es, da hier mit dem Könige auch nur Pekachja gemeint sein kann, nicht unwahrscheinlich, dass v. 14 von dem Aufstande Pekach's die Rede ist. Die Worte וקאם שאון בעמך „es erhebt sich ein Getümmel in Deinem Volke“ weisen mehr auf einen Aufruhr als auf einen Angriff, der von aussen kömmt, hin und wenn zugleich auch von einer Zerstörung der Festungen die Rede ist, so ist das vielleicht nur rednerische Ausschmückung. Der Vergleich mit den Verheerungen, die Jehu in Samarien angerichtet (s. S. 34), wäre dann hier gut angebracht. Auch würde dann der Ausdruck: am Morgen ist dahin, dahin der König Samariens, daran erinnern, dass der Aufruhr am Morgen den höchsten Grad erreichte (7, 6), indem nämlich zu dieser Zeit der König getödtet wurde.

Wenn man den Gedankengang der Rede (Kap. 10) näher betrachtet, so wird man finden, dass diese Vermutung durch

denselben in genügendem Masze gerechtfertigt wird. In v. 1—4 wird dargethan, dass Israel keinen König hat und sich von einem solchen keine Hilfe verspricht. V. 4—9 wird darauf hingewiesen, dass Mittel versucht werden, um das drohende Unheil hintanzuhalten, dass solche aber nichts fruchten. Die Versuche, den assyrischen König durch Geschenke zu begütigen, müssen dem unabwendbaren Verderben vorangehen. Wenn in v. 2 angekündigt wird, dass Israel nun in's Verderben geraten, die Altäre und Schandsäulen werden zerstört werden (wahrscheinlich durch die Assyrer s. S. 29), so muss die Darbringung von Geschenken auf eine Zeit bezogen werden, die dem Eintreffen dieser Prophezeiung vorangeht. V. 5—7 kann daher nur als eine retrospective Betrachtung angesehen werden. Es ist, wie die Worte „Israel wird beschämt werden durch seinen Rathschlusz" (v. 6) es erkennen lassen, von freiwilligen Schenkungen, nicht von einem Tribute die Rede. Da es nun nur von Menachem historisch bezeugt ist, dass er durch Gaben den assyrischen König für sich zu gewinnen suchte — 2 K. 15, 19 wird ausdrücklich bemerkt, er habe damit beabsichtigt להחזיק הממלכה בידו — so kann die Angabe, dass sich die Priester wegen der goldenen Kälber Sorge machen, sich nur auf die Zeit des genannten Königs beziehen. Im dritten Theile dieser Weissagung v. 9—15 führt der Prophet den Gedanken aus, dass Ephraim die Frucht seiner Thaten erntet. Die Ermahnung v. 12, die noch Hoffnung giebt, wird durch den Hinweis auf Thatsachen, die als verderbliche Folgen der Corruption eingetreten sind, begründet. V. 13-15 erinnert an Ereignisse, die sich bereits vollzogen haben und zwar wird mit וקאם שאון בעמך der Aufruhr Pekachs angedeutet und durch וכל מבצריך יושד darauf hingewiesen, dass eben an den Festungen die Reihe ist und die kriegerische Bewegung noch nicht ihr Ende erreicht hat. Ich will die Richtigkeit dieser Auslegung dahingestellt sein lassen, doch scheint es mir gewiss, dass Kap. 10, v. 2, 3 und Kap. 7, 3—8 unter dem König kein anderer als Pekachja zu verstehen ist. Am deutlichsten geht dies aus 7, 7 hervor. Unter „ihren Königen", die — durch Mörderhand — gefallen sind, müssen

doch mindestens zwei gemeint sein. Nun sezt aber diese Weissagung frühere Verbindungen mit den Assyrern voraus. „Gott wollte Israel heilen, da zeigten sich Schäden, bei denen eine Gesundung nicht zu erwarten war“ (v. 1). Zu diesen gehört die verräterische Verbindung der Fürsten gegen den König. Ehe Israel Heilung bei Gott suchte, hat es dieselbe von den Assyrern erwartet (5, 13 vgl. 6, 1). Um die Gunst des assyrischen Königs warb aber zuerst Menachem (2. K. 15, 19). Wenn also von einer Verschwörung gegen den Regenten, die nach dieser Zeit stattgefunden hat, die Rede ist, so kann damit nur der Aufstand gegen Pekachja gemeint sein. Unter den Königen, die gefallen sind, muss also notwendigerweise Pekachja mit inbegriffen sein. Es ist somit klar, dass Hosea noch eine Zeit über Pekachs Regierungsantritt geweissagt hat, aber, da er von dessen Bundesgenossenschaft mit Rezin und dem Kriegszuge beider gegen Judäa nichts weiss, bald nach dem Thronwechsel gestorben sein muss.

Den Beginn der Thätigkeit Hosea's kann man, wenn man ihn noch so weit hinaufrücken möchte, nicht vor dem Regierungsantritt Usia's ansezen (I, 1).*) Diese Zeitgrenze muss aber noch enger gezogen werden, da in dem ersten Theile der Hoseaschrift (1—4), der aus einer früheren Zeit stammt, als die anderen Weissagungen, der bevorstehende Untergang des Hauses Jehu verkündet wird (1, 4). Von den lezteren kann keine zur Zeit Jerobeams oder auch nur seines Sohnes Secharja verkündet worden sein. In Kap. 5, 1, das durch זאת mit Kap. 4 verbunden ist, so dass dieses nur als der erste Theil der nun fortlaufenden Rede zu betrachten ist, wird das „Königshaus“ angesprochen. Da nun v. 13 von Verbindungen mit Assyrien gesprochen wird und Jerobeam sowie sein Sohn Secharja nachweislich solche nicht angeknüpft haben, so kann hier nur die von Menachem begründete Dynastie

*) Wenn in der Ueberschrift gesagt wird, dass er auch unter den folgenden Königen Judas und auch noch zu Hiskias Zeit geweissagt hat, so ist das nicht wörtlich zu nemen: בימי עזיה . . . . חזקיה מלכי יהודה bezeichnet nur die Periode, in welche seine Thätigkeit fällt.

gemeint sein, deren Herrschaft, wie es ja die Folge auch lehrte, festbegründet war. Mit ודמים בדמים נגעו (4, 2) wird vielleicht auf den mehrfachen mit Blutvergiessen verbundenen Thronwechsel nach Jerobeams Tode hingewiesen. Nimmt man an, dass die erste Weissagung (Kap. 1 ff.) etwa zwei Jahre vor dem Erlöschen der Jehu'schen Dynastie verkündet wurde und beiläufig in dem 3. Jahre Pekachs Hosea nicht mehr am Leben war, so bleiben für seine prophetische Thätigkeit nicht mehr als 17—18 Jahre übrig. Da nun die Anname, dass zwei Propheten dieses Namens gleichzeitig gelebt haben, nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich hat, so müssen die beiden Büsher, die in der Hosea-Schrift vereinigt sind, einen Verfasser haben. Dafür sprechen auch mehrere Ausdrücke und Wendungen, die beide Bücher miteinander gemein haben. זנונים (1, 2 u. a. St.) haben nur noch Nahum (3, 4) und Ezechiel, Hosea II hingegen an zwei Stellen (4, 12 u. 5, 4) und zwar wie Hosea I in Bezug auf die Untreue gegen Gott. Die Redensart „von Gott wegbuhlen“ hat überhaupt nur die Hosea-Schrift und zwar in beiden Büchern (1, 2 כי זנה תזנה הארץ מאחרי יהוה; 4, 12 ויזנו מתחת אלהיהם 9, 1 כי זנית מעל אלהיך). Der Ausdruck לא אוסיף . . ארחם (1, 6) kehrt 9, 15 in der Form לא אוסף אהבתם wieder. Wie 2, 9 das abtrünnige Israel seine Liebhaber sucht und nicht findet und daher zu Gott zurückzukehren sucht, dann 3, 9 zurückkehrt und Gott sucht, so möchte (4, 4 u. 6) Israel gerne zu Gott zurückkehren, findet ihn aber nicht, indem es ihn sucht, und sucht (5, 15; 6, 1) Gott in seinen Leiden, um zu ihm zurückzukehren. Die Verbindung der beiden Begriffe „jemand suchen“ und „zu ihm zurückkehren“, ist Hosea eigentümlich, wie auch die Redensart „gehen und zurückkehren“, die in beiden Büchern in gleichem Sinne gebraucht wird (2, 9 אלכה ואשובה, 5, 15 אלך אשובה; 6, 1 לכה ונשובה), sie als Werke eines Autors erkennen lässt. Die Gleichheit der Säze וכסף . . . וזהב עשו לבעל (2, 10) und כספם וזהבם עשו להם עצבים (8, 4) ist unverkennbar. Es ist bemerkenswert, dass an beiden Stellen ein mit dem conjunctiven לכן beginnender Saz folgt. An die Ankündigung „ich werde

mein Korn zu seiner Zeit nehmen, meinen Most zu seiner Frist" u. s. w. (2, 11) erinnert 9, 1 u. 2, wo von Israel gesagt wird, dass es Gott untreu wird und den Buhlerlohn an den Kornspeichern liebt, dass aber dieser Ueberfluss aufhören, sein Most es täuschen werde. Wie an ersterer Stelle an jene Ankündigung sich eine andere anschliesst, dergemäss es mit den Festen und Feiertagen ein Ende haben werde, folgt auch hier bald die Frage: „Und was wollt ihr am Tage der Festversammlung machen, am Feiertage des Herrn?" Speise und Trank werden nämlich für den Opferdienst an solchen Tagen benötigt. Die Zeit des Auszugs aus Aegypten ist das Jugendalter Israels (2, 17). Das hat der Prophet auch 10, 2 im Sinne, wenn er sagt: „Als Israel noch ein Knabe war, liebte ich es, aus Mizraim rief ich meinen Sohn". Entscheidend für die Identität der Verfasser ist der Gebrauch von . . אמר ל in der Bedeutung „nennen" (2, 1, 3, 25; 13, 2 [s. S. 163]; 14, 4). Es ist somit bewiesen, dass die Hosea-Schrift aus zwei Büchern besteht und zwar enthält das erste die Weissagungen Hoseas aus den lezten Jahren der Jehuiden-Dynastie und das zweite Reden, die er während der Regentschaft Menachem's, Pekachja's und in den ersten Regierungsjahren Pekachs gehalten hat. Die Frage, weshalb der Prophet den Weissagungen der ersten Periode symbolische Handlungen zu Grunde legt, liesse sich zwar einfach damit beantworten, dass die Propheten mit der Darstellung von Visionen oder von gegenständlichen Bildern, durch welche bedeutungsvolle Ereignisse der Zukunft vergegenwärtigt werden, die Reihe ihrer Prophezeiungen zu eröffnen pflegten (vgl. Jes. Kap. 6, Jer. Kap. 1, Ez. Kap. 1), allein es scheint hierfür noch ein tieferer Grund vorhanden zu sein. Man weiss aus Amos 7, 10—17, dass zur Zeit Jerobeams II. die Strafreden der Propheten beim Volke Unwillen erregten. Die directe Ankündigung unheilvoller Ereignisse, die das Volk und den König treffen werden, wurde nicht gerne gehört. Der Priester Amazia hatte es Amos geradezu verboten, „von Israel zu weissagen und von dem Hause Isaks zu sprechen (das. v. 16). Ob er dem Befehle, nach Jehuda zu gehen, gefolgt ist oder nicht, sicherlich konnte er seitdem

nicht öffentlich und ungehindert auf israelitischem Gebiete seine Weissagung verkünden. Die Propheten, die Unheil verkündeten, waren, wie Hosea selbst berichtet, nicht gut gelitten (9, 8). Sollte es Hosea unter solchen Umständen nicht vorgezogen haben, der Strafrede, die er zur Zeit Jerobeams an Israel richtete, einen symbolischen Anstrich zu geben? Er spricht zwar auch von der Ahndung der Blutschuld Isreels, die an dem Hause Jehu's sich vollziehen werde, ja sogar von dem Untergange des israelitischen Königtums (1, 4), aber bei Anknüpfung dieser Drohung an den Namen Jisreel, durch welche hauptsächlich betont wird, dass die ungesühnte Blutschuld die gerechte Rache nach sich ziehen muss, war dies weniger verfänglich. Dann war ein hartes Wort gegen die herrschende Dynastie uoch immer kein directer Angriff auf die Person des Königs. Indem er für Israel das Bild des Buhlweibes gebraucht und von diesem in seiner Strafrede (2, 3—17) spricht, ohne den Namen Israel zu erwähnen, konnte er das an ihn ergangene Gotteswort verkünden, ohne dadurch sich Verfolgungen auszusezen. Die Gewandtheit im Heranziehen von Vergleichen kam dem Propheten bei der Ausmalung dieses symbolischen Gemäldes wol zu Statten. Hosea hat auch hier noch keineswegs die Hoffnung auf eine Besserung Israel aufgegeben. Das Strafgericht, das er verkündet, soll nur ein zeitweiliges sein, ein Mittel, Israel zu Gott zurückzuführen und erneutes Heil für die Zukunft vorzubereiten. Er entwirft im zweiten Theile seiner Rede 16—25) [wozu 1—3 gehört] ein Bild des zukünftigen Wolergehens Israels, das diejenigen Hörer, welche etwa an seinen früheren Betrachtungen Anstoss nemen mochten, selbst mit den trüben Aussichten, die ihnen in denselben dargeboten wurden, zu versöhnen geeignet war.

Nachdem nun auch der eigenartige Character der ersten Rede Hosea's einigermassen erklärt ist, erübrigt es noch die in der Hosea-Schrift gesammelten Reden von einander abzugrenzen und die Zeit in der sie gehalten wurden, so weit es möglich ist, zu eruiren. Von der ersten Weissagung I, 2 bis II, 25 wissen wir bereits, dass sie

in eines der lezten Regierungsjahre Jerobeams fällt. Kap. 3 scheint mir einen Nachtrag zu derselben zu bilden, den der Prophet zur Zeit des Königs Sacharja ihr angehängt hat. Die „andere Frau“ (v. 1) ist das Israel unter dem neuen Könige. Die Verschwörungen, deren Opfer dieser König und seine Nachfolger wurden, können nur als die Folgen innerer Zerrüttungen, anarchischer Zustände, die damals im Zehnstämmereiche eingerissen waren, angesehen werden. Der Prophet sieht eine Zeit nahen, in der dieses Reich, das unter Jerobaam II. eine gesicherte Machtstellung hatte, den von aussen her drohenden Angriffen nicht mehr werde Stand halten können. Die Wiedervereinigung mit Juda (2, 2) bleibt auch hier das Ziel seiner Hoffnungen (v. 5).

Kap. 4—7 bilden eine zusammenhängende Rede, die wahrscheinlich zur Zeit Menachems gehalten wurde.

Kap. 7, in welchem der Aufstand gegen Pekachja in ausführlicher Weise erwähnt wird, kann unter dieser Voraussezung nur aus dem ersten Jahre Pekachs stammen.

VIII 1—10, IX 6, VIII 13 (. . המה), 14 (s. S. 28) ist vielleicht ebenfalls eine Rede, die zu selber Zeit gehalten wurde. Wenn v. 4 gesagt wird: sie haben Könige eingesezt, aber nicht von mir, so könnte zwar auch der Usurpator Menachem damit gemeint sein, dieser wird aber, da er von dem assyrischen Könige Phul beschützt wurde (2 K. 15, 19), kaum Verbindungen mit Aegypten aufgesucht haben. In Kap. 5, welches nach unserer Vermutung auf Zustände zur Zeit Menachems anspielt, wird auch (v. 13) nur von einem Werben um die Gunst der Assyrer gesprochen. Die Politik Menachems hat wol auch sein Sohn Pekachja eingehalten. Da nun 8, 13; 9, 6 darauf hingewiesen wird, dass Israel bald die Bundesgenossenschaft Assyriens anstrebt und bald wieder bei Aegypten Schuz sucht, so wurde diese Rede mutmasslich zur Zeit Pekachs gehalten. Aus demselben Grunde kann auch die Rede 9, 1—5; 8, 12—14; 9, 7—10, 11—17, nur jener Zeit angehören.

In der Rede Kap. 10, die am Anfange durch 9, 10 zu ergänzen ist, scheint, wie wir bereits dargethan haben, am

Schlusse ebenfalls der Aufstand gegen Pekachja erwähnt zu sein. Aus dem lezten Saze derselben ist zu entnemen, dass die Stimmung des Volkes damals noch unter dem unmittelbaren Eindrucke dieses Ereignisses stand. Demnach müsste diese Weissagung noch in die ersten Wochen der Regierung Pekachs verkündet worden sein, noch ehe die Rede Kap. 7 gehalten wurde. Die Angabe der Mechilta, dass Kap. 10 an einer früheren Stelle seinen Platz haben sollte (S. 119), würde, wenn dieses Raisonnement sicher wäre, eine merkwürdige Bestätigung finden.

In dieser wie in den zwei folgenden Strafreden (Kap. 11 und 12 mit Einschluss von 13, 4—6), sucht der Prophet durch Erinnerung an die Gnadenthaten Gottes beim Auszuge aus Aegypten es zur Rückkehr auf bessere Pfade zu bewegen. In Kap. 11 wird v. 8 darauf hingewiesen, dass der Herr Ephraim trotz seiner Abtrünnigkeit nicht preisgeben könne. In Kap. 12 wird Ephraim preisgegeben (v. 15) und von Jehuda noch Besserung erwartet. Lezterer Umstand lässt darauf schliessen, dass damals noch Jotam am Leben war. Wenn bereits Achas regiert hätte, der „auf dem Wege der Könige Israels gieng" (2 K. 16, 3) wären wol gegen Jehuda schärfere Worte gefallen. Diese beiden Reden gehören wahrscheinlich auch in die ersten Jahre der Regierung Pekach's.

In Kap. 13 sieht der Prophet schreckliche Ereignisse für Israel vorher, selbst sein König werde ihm nicht helfen können (v. 10). Diese Rede kennzeichnet sich durch das grosse Verderben, das sie ankündigt, als die lezte Strafrede Hosea's. Aergeres konnte er nicht mehr vorhersehen und mildere Drohungen waren nach dieser Weissagung nicht mehr möglich. So schliesst er denn mit einer ergreifenden Aufforderung zur Busse, die der Herr wolgefällig aufnemen und mit der Erfüllung der schönsten Hoffnungen lohnen werde.

Wenn nun im Vorstehenden beiläufig nachgewiesen ist, unter welchen Königen Hosea geweissagt hat, so ist damit die Zeit, in der er gelebt, noch immer nicht genau fixirt. Man muss erst wissen, wann und wie lange diese Könige regiert haben. Die Daten, die darüber vorhanden sind, sind aber

bekanntlich so unklar und widerspruchsvoll, dass man aus ihnen nicht klug werden kann. Man hat, um die differirenden Angaben in Uebereinstimmung zu bringen, allerlei Hypothesen aufgestellt, es bald mit der Berichtigung felerhaft sein sollenden Jahreszalen, bald mit der Anname von Intervallen, während welcher der Thron erledigt war, versucht, ohne indes in diesen chronologischen Wirrwarr eine rechte Ordnung hineinbringen zu können. Geht es schon bei Anwendung des ersten Ausgleichsmittels ohne gewaltsame Textesveränderungen, die jedes sicheren Anhaltspunktes entbehren, nicht ab, so ist es noch bedenklicher, da Lücken, die fast über Jahrzehnte sich ausdehnen, anzunemen, wo in der Zeitfolge selbst ein einzelner Monat nicht übergangen wird. Mir scheint der Hauptfeler, auf welche alle Widersprüche zurückzuführen sind, darin zu liegen, dass der Verfasser der Königsbücher, von welchem der Chronist abhängig ist, die 52 Jahre des Königtums Usia's sämmtlich als wirkliche Regierungsjahre desselben angesehen hat, so dass Jotam's Regentschaft erst von dem Tode Usia's an datirt, währenddem Usia thatsächlich lange vor seinem Lebensende der Regierung entsagen musste (2. K. 15, 5; 2. Chr. 26, 4). Den Titel eines Königs hatte er zwar, so lange er lebte und man zälte wol auch nach Jahren seiner Herrschaft, aber der eigentliche Regent war, seitdem Usia regierungsunfähig geworden war, sein Sohn Jotam, wie ja der Annalist (a. a. O.) es selbst zu verstehen giebt. Die 16 Regierungsjahre Jotam's sind mit ebenso vielen Lebensjahren Usia's identisch und gleichzeitig und es ist ein Versehen seitens des Annalisten, wenn er sie von dem Tode Usia's beginnen lässt und damit die Chronologie dieses Zeitraumes in Verwirrung bringt. Wie lange Usia thatsächlich regiert hat, das wird sich erst aus einer Berechnung der Regierungsjahre seiner Nachfolger wie der der damaligen Könige Israels ergeben. Um in derselben nicht irre zu gehen, ist es am Besten, das lezte Datum, das in die Chronologie dieser Periode gehört und dessen Richtigkeit vollends gesichert ist, zum Ausgangspunkte derselben zu machen. Das Reich Israel wurde im 6. Regierungsjahre Hiskia's aufgelöst. Hosea regierte 5 Jahre gleich-

zeitig mit Hiskia und 3—4 Jahre zur Regierungszeit Ahas (2 K. 17, 1; vgl. 15, 30).*) Von den 20 Jahren Pekachs, des Vorgängers Hosea's, müssen 12 auf die Zeit Ahas und 7—8 Jahre auf die Regierungsperiode Jotam's entfallen. Dazu stimmen die Angaben über seinen Einfall in Judäa vortrefflich. Nach der von dem Missverständnisse betreffs der Regierungszeit Usia beeinflussten Chronologie muss Pekach's Krieg gegen Ahas und die darauf folgende assyrische Invasion sich in die lezten 2—3 Jahre Pekach's zusammendrängen, weshalb der Annalist die Feindseligkeiten Pekach's schon vor dem Tode Jotam's beginnen lässt (2 K. 15, 36), währenddem aus Jes. 7—9 zu ersehen ist, dass dieser Kriegszug erst unter Ahas stattfand und zwischen diesem und dem Heranrücken der Assyrer eine ziemliche Zeit verstrich. Von den noch übrigen 8—9 Jahren Jotam's fallen 2 mit der Regentschaft Pekachja's und 6—7 mit ebenso vielen Regierungsjahren Menachems zusammen. Die ersten 3 Jahre regierte dieser gleichzeitig mit Usia. Wie aus 2 K. 14, 21, 23; 15, 1**) zu ersehen ist, bestieg Usia im 17. Regierungsjahre Jerobeams den Thron — es verging beiläufig ein Jahr zwischen Amazia's Tod und dem Regierungsantritte Usia's — und da Jerobeam 41 Jahre regierte, so war Usia 24 Jahre gleichzeitig mit ihm König von Juda. Diese 24 Jahre sammt circa 3 Jahren und 7 Monaten (zur Zeit Secharja's und Schallums) geben für Usia im Ganzen eine Regierungsdauer von beiläufig 27 Jahren. Diese waren wirk-

---

*) Für עשרים ליותם stand ursprünglich עשרים ושתים, das selbst aus שתים עשרה verderbt war. Der ganze Passus בשנת וג׳ ist ein jüngeres Vermerk, das vom Rande in den Text geraten ist. Da Pekach in seinem 20. Regierungsjahre ermordet wurde, so kann vielleicht die Zahl „Zwanzig“ ursprünglich dieses Datum ausgedrückt haben und dann in genauerer Weise ergänzt worden sein. Das ganze Datum würde demgemäss gelautet haben: בשנת עשרים [למלכו] (ליותם בן עזיה) [שתם עשרה l.] [לאחז בן יותם] Jedenfalls ist diese Stelle von untergeordnetem Belange.

**) Ich habe in dieser Ztschr. II, 188 bereits bemerkt, dass עשרים ושבע in שבע עשרה zu emendiren ist

liche Regierungsjahre. Da er nun erst im 52. Jahre nach seiner Thronbesteigung starb, so muss er 25 Jahre als Aussäziger wol noch den Königstitel geführt, aber nicht mehr die Regentschaft inne gehabt haben. Auf diese Anname, dass nämlich Usia 25 Jahre als Aussäziger den Regierungsgeschäften nicht obgelegen und von Jotam vertreten worden sei, stüzt sich auch, ohne sie zu begründen, der Verf. des Seder Olam (c. 20).

Man muss indes die Zeit des Königtums Usia's noch mehr reduciren. Es ist schwer denkbar, dass er 25 Jahre lang als Aussäziger in dem „Freihause“ zugebracht habe. Auch muss man, wenn Secharja erst im 38. Jahre Usia's den Thron bestiegen haben soll (2 K. 15, 8) entweder Jerobeams ohnehin genug lange Regierungsdauer noch um 14 Jahre verlängern oder zu dem Notbehelf eines Intervall seine Zuflucht nemen.

In Jerobeams 17. Regierungsjahre wurde nämlich Usia König, die Zeit ihrer synchronistischen Herrschaft beträgt 24 Jahre; es ist also, da Secharja erst im 38. Jahre Usia's den Thron bestieg, eine Lücke von 14 Jahren vorhanden. Wenn Usia im 1. Jahre Pekach's gestorben sein soll, woran zu zweifeln kein Grund vorliegt, so beträgt die Zeit, um welche er Secharja überlebt hat, ebenfalls 14 Jahre. Ich glaube nun, dass die ersten 24 Jahre, während welcher eine unausfüllbare Lücke in der Reihenfolge der israelitischen Könige sich zeigt, nur durch eine irrtümliche Verwechslung mit der gleichen Anzal der noch restirenden Lebenszeit Usia's ihm von dem Annalisten zugegeben worden sind und zwar rührt dieser Irrtum davon her, dass der Annalist 52 Königsjahre Usia's annam, währenddem dies thatsächlich die Summe seiner Lebensjahre war. 16 Jahre war Usia nämlich alt, als er zur Herrschaft gelangte, 24 Jahre regierte er gleichzeitig mit Jerobeam und um 14 Jahre überlebte er ihn. Das giebt zusammen 54 Jahre. Wenn nun das erste und das lezte Jahr nur ein nominelles gewesen ist, indem jedes derselben nur einen Bruchtheil von einzelnen Monaten umfasste, so konnte man das Lebensalter Usia's doch nur auf 52 Jahre berechnen. Diese Jahre seiner Lebenszeit wurden nun miss-

verständlich als ebenso viele Regierungsjahre angesehen und dadurch eine Confusion in der Zeitrechnung dieser Periode hervorgerufen, die im Sonstigen sich durchwegs als richtig erweist. Nach den bisherigen Darlegungen ist für diesen Zeitraum folgende Chronologie des Königtums in beiden Reichen anzunemen:

Juda.	Israel.
c. 833 v. Ch.	Jerobeam wird König.
„ 832 „ „ Usia's Geburtsjahr.	
„ 816 „ „ Usia wird König.	
„ 792 „ „	Secharja. — Schallum.
„ 792 „ „	Menachem.
„ 789 „ „ Usia wird regierungsfähig. Jotam.	
„ 782 „ „	Pekachja.
„ 780 „ „ Usia stirbt.	Pekach.
„ 773 „ „ Achas.	
„ 760 „ „	Hosea.
„ 757 „ „ Hiskia.	
„ 751 „ „	Untergang des Reiches Israel.

Da zwischen dem Todesjahre Usia's und dem Jahre, in welchem Achas den Thron bestieg, nach unserer Berechnung nur ein Zwischenraum von sieben Jahren liegt, wird man es begreiflich finden, wie auf die erste Weihe Jesaia's zum Propheten (Jes. Kap. 6) bald eine Weissagung desselben folgt, die sich auf die Feindseligkeiten zwischen Pekach und Achas bezieht (Kap. 7 das.) und das Datum 1 Chr. 5, 17 zu erklären wissen, welches von der Aufstellung eines genealogischen Verzeichnisses in den „Tagen Jotams, des Königs von Jehuda und in den Tagen Jerobeam's, des Königs von Israel" spricht. Beide Könige waren noch Zeitgenossen, nur dass Jotam zu Lebzeiten Jerobeam's noch nicht den Königstitel führte. Die Zeit der Wirksamkeit des Propheten Hosea, die wir zu bestimmen suchen, fällt gemäss der gegebenen Nachweise in die Jahre 794—773.

Die historische Basis des Buches Rut.

Nach dem Vorgange Umbreits (s. Geiger Urschrift S. 51) wird gegenwärtig von allen Bibelforschern mit Recht angenommen, dass der Verfasser des Buches Rut nichts anderes bezweckt habe, als zu zeigen, dass auch fremdländische Frauen, die durch Heirat mit Judäern in den israelitischen Volksverband eingetreten sind, der Lehre des Judentums mit vollem Herzen zugethan sein können und daher auch die Abstammung von solchen nicht als ein Makel anzusehen sei. Denjenigen Angehörigen der nachexilischen judäischen Volksgemeinde, die mit Moabiterinnen sich verehelicht hatten oder Sprösslinge einer solchen Ehe waren und nach der durch Esra und Nehemia in grossem Massstabe vollzogenen Ausscheidung der fremden Elemente sich zurückgesezt und in ihrem Gewissen bedrückt fühlten, sollte die Erzälung, dass kein Geringerer als der König David der Urenkel einer Moabiterin war, zur Beruhigung und Ehrenrettung dienen. Dass aber ein judäischer Volkslehrer es wagen konnte, in einer Zeit, in der die vielfach stattgehabte Verheiratung von Judäern mit Heidinnen als eine Art Nationalunglück angesehen wurde und es gewiss als wenig rühmlich galt, einer derartigen Ehe zu entstammen, solches für historische Wahrheit auszugeben, ist kaum denkbar, wenn nicht eine Tradition ähnlichen Inhalts in einzelnen Volkskreisen sich erhalten hätte, die dem Verfasser für seine Erzälung einen willkommenen Anhaltspunkt darbot. Es muss, bemerkt Geiger richtig (a. a. O. S. 52) „jedenfalls zur Zeit des Verfassers in der Erinnerung des Volkes die Nachricht gelebt haben, dass eine Stammmutter David's eine Moabiterin gewesen sei, da der Verfasser von einer Erdichtung

nicht erwarten konnte, seinen Zweck zu erreichen, das Buch auch wol nicht der Anerkennung und sorgfeltigen Aufbewahrung gewürdigt worden wäre, die es uns in der Reihe der heiligen Schriften zugeführt hat". Auffallend bliebe es bei dieser sachgemässen Voraussezung, dass eine Erinnerung dieser Art, eine Tradition über die Abstammung David's, nicht schon in der vorexilischen Periode zur Aufzeichnung gelangt und überhaupt nur dem Andenken des Volkes überlassen worden ist, denn die Ahnenreihe am Schlusse des Buches Rut, die erst von dem Verfasser desselben entworfen wurde, kann, trozdem sie auch der Chronist aufnimmt (1. Chr. 2, 10—12), auf Historicität keinen Anspruch machen. Man sieht deutlich, dass alle Männer des Stammes Jehuda, die vor David als Häupter desselben genannt sind oder dafür gehalten werden können, hier zu David's Vorfahren gemacht werden. Zunächst Jehuda's erster Sohn von Thamar, Perez (Gen. 38, 29), dann Chezron, der erstgeborene Sohn des Perez (ib. 46, 12 und Parallelst.) hierauf Rom, zwar nach 2, Chr. 25, 40 der älteste Sohn Jerachmeels, aber hier als Brücke von Chezron zu Aminadab verwendet, nachher der lestgenannte (Schwager Ahrons Exod. 6, 23), sein Sohn Aminadab, als Stammfürst Jehuda's bekannt, wie der Chronist erklärend hinzufügt (1. Chr. 2, 10) und Salma, der Gründer Bethlehem's (ib. 51, 54). Es folgen nun als unmittelbare Vorfahren Jisais, der als Vater David's in anderen Quellen genannt wird, Boas und Obed, von denen die biblische Historie sonst nichts weiss. Diese beiden Namen sind sowie die früheren sicherlich nicht der Fiction des Verfassers entspringen, sie müssen in der uns vorläufig noch unbekannten Tradition ihren Ursprung haben. Hätte sie der Verfasser ersonnen, dann hätten sie, gleich den anderen Namen, die in seiner Erzälung die Träger der Ereignisse sind (s. Geiger S. 50) *) eine ihrer Verwendung entsprechende Bedeutung gehabt, was offenbar nicht der Fall ist. Sollte aber, wie sonach zu vermuten ist, dem Verfasser des Buches Rut noch eine

---

*) Die Einwendungen Rappaports (נחלת יהודה Krakau 1868 S. 67 ff.) sind gehaltlos. Ueber אלימלך s weiter.

ältere genealogische Nachricht über David vorgelegen oder auch nur als dunkle Erinnerung vorgeschwebt haben, dann wäre doch zu erwarten gewesen, dass auch der Chronist, der doch über die Nachkommen Jehudas vielfache, aus alten Quellen geschöpfte Kunde hat, von derselben etwas gewusst und eine Spur derselben aufbewahrt hätte. Oder wurde hier aus der Wahrheit ein Geheimniss gemacht? Die kurzen Angaben in den Genealogien der Chronik geben oft viel zu raten. Eine solche, bei welcher geradezu bemerkt wird, dass Wesentliches verschwiegen wurde, leitet uns hier auf die rechte Spur. Mit etwas Geheimthuerei behandelt der Chronist das Verzeichniss der Nachkommenschaft Schela's (1. Chr. 4, 21—24). Er schlieszt die Reihe der Namen mit der Bemerkung, dass „die Dinge entrückt," d. i. der Oeffentlichkeit entzogen wurden und daran nichts mitgetheilt werden könne (והדברים עתיקים). Es muss eine nicht unwichtige Nachricht gewesen sein, die hier mit Absicht gestrichen wurde. Der Mann, den man durchaus nicht als einen Angehörigen des Geschlechtes Schela gelten lassen wollte, muss auch für die spätere Nachwelt noch von hervorragender Bedeutsamkeit gewesen sein. Raten wir! Ein Mann aus dem Stamme Jehuda, der in so hohem Ansehen in der Erinnerung des Volkes stand, dass man noch zur Zeit des Chronisten Nachrichten über ihn zu beseitigen suchte, die Ungünstiges über ihn aussprachen. Das kann doch wol kein anderer als David sein? David war also kein Perezite, wie das Buch Rut es darstellt und der Chronist es nachschreibt, sondern wie eine ältere Quelle von kenntlich historischem Charakter es andeutet, ein Angehöriger des Geschlechtes Schela. Unter dieser Voraussezung ergiebt es sich als sehr wahrscheinlich, dass וישבי לחם 1. Chron. 4, 22 schon durch eine ältere Hand als die des Chronisten aus וְיִשַׁי בְּבֵית לחם hergestellt wurde. Stand hier der Name des Betlehemiten Jisai, so schloss sich in dem Urtexte des in Rede stehenden Verzeichnisses demselben der Bericht über die Söhne Jisai's an, der aber unter gleichzeitiger Unkenntlichmachung dieses Namens hier weggelassen und von dem Chronisten an der vermeintlich richtigen Stelle angebracht wurde. Der Grund, aus welchem

man über die Zugehörigkeit Davids zum Geschlechte Schela's durchaus nichts wissen lassen wollte, liegt sehr nahe. Schela war der Sohn Jehuda's von einer Kenaanitin (Gen. 38, 2. 1. Chr. 2, 3.). Schela war nach dem Tode der beiden Vorgeborenen der älteste Sohn Jehuda's; in Num. 26, 20 erscheint er daher auch in erster Reihe. In der Chronik wird von seiner Nachkommenschaft erst zulezt und fast nur noch summarisch und nachträglich gesprochen. Es hat ganz den Anschein, als ob der Chronist am liebsten gar nichts von derselben erwähnt hätte — in dem biblischen Schrifttume wird über sie überhaupt Stillschweigen beobachtet und nur in Num. a. a. O. im Allgemeinen die Schelanitische Familie erwähnt — wie denn auch in der That der syrische Uebersezer das ganze Verzeichniss bis auf die Ueberschrift weglässt. Auch den alten Auslegern ist der „kenaanitische Mann" (Gen. l. c.) nicht recht, und sie machen lieber aus ihm einen „Kaufmann" (Pesachim 50, a. Gen. rab. c. 85. und die Targume). Ihnen machen sogar die „Töchter" (Gen. 37, 35) Scrupel, da sie doch höchst wahrscheinlich Töchter Kenaans waren und R. Jehuda versteht sich, ehe er dies zugiebt, lieber zu der Anname, dass die Söhne Jacobs ihre eigenen Schwestern geehelicht haben (Gen. rab. c. 84).

Die Angabe, dass David ein Schelanite war, also eine kenaanitische Stammutter hatte, war nun glücklich eliminirt, aber aus der Erinnerung des Volkes lies sich die Kunde von der halb heidnischen Abkunft desselben nicht ganz weglöschen; sie hatte sich, wenn auch getrübt und abgeschwächt, noch im Andenken der Nachwelt erhalten, ein Umstand, der dem Verfasser des Buches Rut für seinen Zweck vortrefflich zu Statten kam. Er konnte darauf rechnen, dass seine Erzälung gar nicht so unglaublich klingen, ja als die richtige Darstellung des durch die Sage bis zur Unkenntlichkeit verdunkelten Sachverhaltes erscheinen werde. David von einer Kenaanitin abstammen zu lassen, das war ihm selbst zu viel; vielleicht wusste er es auch nicht mehr, wie es um die Sache stehe, aber eine Moabitin zu seiner Ahnin machen, das gieng wol an, da das Connubium mit den Moabiten nicht ausdrücklich

verboten ist. Nur von männlichen Angehörigen wird im Pentateuch ausdrücklich gelehrt, dass sie nicht „in die Gemeinde des Herrn kommen sollen." Schelaniten haben nun in der That mit moabitischen Geschlechtern eheliche Verbindungen eingegangen (אשר בעלו למואב 1. Chr. 4, 22). In dem Verzeichnisse der Schelaniten schliesst sich an diese Angabe eine durch absichtliche Änderung des Namens ישי מבית לחם entstandene Notiz an, welche dahin verstanden werden kann, dass eine Rückkehr solcher Familien nach Betlehem stattgefunden habe (וישבי לחם oder וישבו בית לחם). Vielleicht war dem Autor des Buches Rut dieser Passus in beiden Versionen, in der älteren und in der jüngeren Fassung, bekannt. Er hat somit in diesen wenigen Worten ein historisches Material vorgefunden, das für die Erzälung, die er vorträgt, völlig ausreichte. Der Betlehemite Jisai gehörte der Nachkommenschaft einer Familie an, welche nach Moab ausgewandert (וישובו setzt Auswanderung voraus), und nachdem sie dort in eheliche Verbindungen eingetreten war, nach Betlehem zurückgekehrt ist. Dieser Stoff brauchte nur richtig bearbeitet und ausgenuzt zu werden, um ein geschichtliches Gemälde zu liefern, wie es der Verfasser für seinen Zweck darzustellen für nötig hielt und wie es zugleich auch als historisch treu und der Wirklichkeit entsprechend gelten konnte. Er musste nur noch, um die beabsichtigte Wirkung vollends zu erzielen, auch über die Genealogie Davids sich genau unterrichtet zeigen. Für die Angabe, dass die alten Stammhäupter Jehudas und Salma, der „Vater Betlehems" in fortlaufender Reihenfolge Davids Ahnen gewesen, brauchte er keinen Widerspruch zu befürchten. Von Salma bis Jisai fehlten aber Zwischenglieder. Es lag nun nahe, da Salma, Nachschon's Sohn, etwa als Zeitgenosse Josuas gelten konnte, den Richter Ibzan (Jud. 12, 8—11) zu dessen Sohn zu machen und ihn die Rolle des Boas spielen zu lassen, dieser stand aber in etwas zweifelhaftem Ansehen, denn dass derselbe dreissig Ausländerinnen seinen Söhnen zu Frauen gegeben, konnte ihn weder in den Augen des Verfassers noch in denen des Volkes sonderlich empfelen. Sollte nun Ibzan selbst in der Reihe

der Vorfahren Davids nicht figuriren, so wurde doch sein Name nicht unbenuzt gelassen, dessen wurzelhafter Bestandtheil (א־בצ־ן viell. auch 1. Sam. 12, 11 בצן f. בדן) beinahe dieselben Consonanten wie der Name בעז – בוז, war wegen seiner Wortbedeutung unverwendbar — hören lässt. Ibzan war also doch mit verändertem Namen zum Sohne Salma's gemacht worden. Nun fehlte noch mindestens ein Ring in der Kette, da doch füglich die ganze Richterperiode nicht durch Einen Mann vertreten sein konnte. Der Verf. füllt diese Lücke aus, indem er zwischen Boas und Jisai einen Obed einschreibt. Woher lernte er den kennen? Wahrscheinlich auch aus dem Verzeichnisse der Nachkommen Schela's. Dort werden nämlich, nachdem die Stifter der Städte Lecha und Marescha genannt wurden — die hier nicht in Betracht kommen konnten — Familien des Hauses Abodat-Ha-Buz (Byssus-Arbeiterei) erwähnt. In unmittelbarer Nachbarschaft des Wortes בץ, das mit א־בצ־ן und ב[ע]ז für identisch gehalten wurde, befindet sich das Wort עבודה, welches dem Verf. den Stoff für den Namen עובד darbot. Auch der Name אלימלך, der willkührlich gewählt zu sein scheint, ist vermutlich eine Umbildung von אבי לכה.

Auf einzelne Beziehungen des Buches Rut zu den genannten Quellen weisen nun — was nicht gering anzuschlagen ist einzelne haggadische Deutungen hin. Rab identificirt geradezu Ibzan und Boas (Bab. bat. 91, a). In dem Verzeichnisse der Schelaniten werden Anspielungen auf Einzelheiten der im Buche Rut vorgetragenen Erzählung gesucht und natürlich auch gefunden (Sifre I. 78, a. Rut rab. c. II, No. 4).*)

*) In Ev. Mat. I. 5 wird angegeben, dass Salma die Rahab zur Frau genommen habe und diese die Mutter des Boas gewesen sei. Das stimmt mit der talmudischen Überlieferung, nach welcher Rahab die Ehefrau Josuas geworden (Meg. 14, b.), indem er sie als eine nichtkenaanitische Insassin Palästinas (gr. Hal. Ed. Ven. 108 a. vgl. Josafot Meg. l. c, oder nach ihrem Eintritt in's Judentum (gr. Hal. ib Resp. Gaonim Ed. Lyck No. 45.) hätte ehelichen dürfen, nicht überein. Dem Verf. der Genealogie Jesu scheint es bekannt gewesen zu sein, dass Buz (1. Chr. 4, 23) auch mit Rahab identificirt wurde (הבוץ זו רחב הזונה Midrasch Rut a. a O.), er fasste diese Auslegung aber dahin auf, dass Rahab die Frau des Buz (Boas) gewesen sei.

Es hat sich durch die bisherigen Ausführungen nahezu als gewiss herausgestellt, dass die Nachricht, die David zu einem Sprössling des Hauses Perez macht, nicht authentisch und auf eine von einem nachexilischen Schriftsteller construirte Genealogie als auf ihre erste Quelle zurückzuführen ist. Darf man nun, der in der Chronik nachgewiesenen Andeutung folgend, es als Thatsache gelten lassen, dass David dem Geschlechte Schela's angehörte? Zur Feststellung dessen bedarf es einer näheren Betrachtung des Verzeichnisses der Schelaniten (1. Chron. 4. a. a. O.). Der Autor desselben weiss, dass eine Familie dieses Geschlechtes in königlichen Diensten gestanden und gewissermasen ein staatliches Privilegium gehabt hat (v. 23). Er hat, was Namen und Beschäftigung derselben anlangt, noch reelle Traditionen, wenn er nicht gar aus eigener Kenntniss und Wahrnemung spricht. Es fehlt auch nicht an Berührungspunkten mit dem pentateuchischen Berichte über Jehuda's Ehe und die aus derselben hervorgegangenen Kinder (Gen. 38). Schela wird in Chesib geboren (das. v. 6), daher gehören „die Männer Choseba's" zu seinen Nachkommen. Er, der Sohn Jehuda's (das. 1) erscheint in dem Verzeichnisse (v. 21) als Sohn Schela's. Vielleicht steht auch בית אשבע (das.) nicht ohne Beziehung zu בת שוע (Gen, 38, 12. vgl. v. 2). Die Übereinstimmung der beiden Urkunden in dem Berichte von der Eingehung ehelicher Verbindungen mit fremdländischen Frauen, den auch der Verf. des Buches Rut in der ihm passenden Art verwendet, ist ebenfalls nicht ganz zufällig. Die Echtheit und Zuverlässigkeit des genannten Verzeichnisses dürfte daher kaum in Zweifel zu ziehen sein, obzwar es ebenfalls verhältnissmäsig jüngern Ursprungs ist. Auf die Verwandtschaft der Schelaniten mit dem königlichen Hause ist vielleicht auch aus dem Umstande zu schliessen, dass mehrere zu ihm gehörende Familien ein Regal innehatten und auf „königlichen Gütern wohnten" (Bertheau z. St.).*) Es kann, da alle Momente dahin stimmen,

*) Die LXX lässt sie sogar an der Regierung theilnemen, indem sie für בם לאכתו ישבו שם liest: במלכתו התחזקו וישבו שם. Diese LA. ist falsch. Beachtenswert ist עיטם f. נטעים.

dass das Verzeichniss historisch ist, als sicher angenommen werden, dass David ein Sprössling des Hauses Schela war. Die Bezeichnung Davids durch שילה (Gen. 49, 10) hat demnach nichts Befremdliches. Schela ist hier der patronymische Name Davids.

Zur Geschichte der jüdisch-ethischen Literatur des Mittelalters.

In den ältesten Darstellungen ethischen Lehrstoffes, welche die jüdische Literatur des Mittelalters uns darbietet, wird dieser zumeist dem griechisch-arabischen Schrifttume entnommen; aus der Bibel werden blos die Belege geholt und in geringerem Maase talmudische Aussprüche herangezogen. Gabirol trägt hellenische Spruchweisheit vor, Bachja schöpft aus den Schriften der lauteren Brüder, Maimonides fusst auf Aristoteles.

Ist es nun einigermaszen erweislich, dass Maimonides die ethischen Schriften seiner beiden Vorgänger nicht ganz unbenuzt gelassen hat, so ist noch immer nicht entschieden, ob von diesen, die zu gleicher Zeit lebten, der eine die Arbeiten des anderen gekannt und Einzelnes aus denselben stillschweigend verwertet hat. Bei Gabirol scheint die Voraussezung, dass er sich der Werke seiner Vorgänger bedient habe, ohne sie zu nennen, durch die ausdrückliche Versicherung: Gott weiss es, dass ich bei der Abfassung dieses Werkes keinen andern Gehilfen als meine Einsicht und meine Feder wie auch keine andere Unterstützung als die meines Denkens gehabt habe" (Tikkun Ed. Luneville 6. b.), von vorneherein ausgeschlossen werden zu müssen. Die Vertheilung der Eigenschaften die ihm als psychische Immanenzen gelten, auf die fünf Sinne ist ebenfalls seine eigene Idee, und zwar folgt er in der Durchführung derselben der Anregung seiner Freunde (ib. 6. a). Daraus, dass Gabirol bezüglich der Lehre von der Busse sich

auf Saadja und nicht auch auf Bachja beruft (ib. II. 4), kann nicht mit Sicherheit darauf geschlossen werden, dass er das Buch der Herzenspflichten nicht gekannt habe. Wol aber darf Bachja als ein jüngerer Zeitgenosse Gabirols angesehen werden, da Ibn-Ganach für ihn zu den Männern der Vergangenheit עיינתי בספרי הקדמנים [arab. אואילנא] שהיו אחר אנשי התלמוד . . .) und daher natürlich auch zu den Verstorbenen gehört (s. d. arab. Text bei Kaufmann Theologie d. Bachja S. 5), dieser aber sicherlich noch ein Zeitgenosse Gabirols war, da Ibn Esra in der chronologischen Aufzählung der Grammatiker lezteren gleich nach demselben und vor Samuel b. Nagdila nennt. Ausdrücklich bezeugt es Salomo Parchon (Vorr. zu Machberet Ed. Stern p. XXII) dass Gabirol mit beiden zu einer Zeit gelebt habe. Dies würde die Anname, dass eher Bachja die Schriften Gabirols als dieser das Buch der Herzenspflichten gekannt habe, hinlänglich begründen, selbst wenn man Jehuda Ibn Tibbons Angabe, dass die Gabirol'sche Ethik den Inhalt des Bachja'schen Buches — nach Abzug der 1. Pforte — und noch mehr darbiete, dahin verstehen wollte, dass sie von ihm als ein jüngerer Auszug desselben angesehen wurde.*) Diese Charakterisirung des Buches ist übrigens nichts weniger als zutreffend und beweist nur, dass Gebirol's Ethik zur Not als Ersaz für das umfangreichere Werk Bachja's angesehen wurde, und Tibbon eine dritte Schrift ähnlicher Art in der jüdischen Literatur nicht bekannt war. Dass Bachja Gabirol's Buch nicht nennt, erklärt sich daraus, dass dasselbe ihm das nicht war, was er unter einer Lehre von Herzenspflichten sich dachte. Gabirol hat nur eine philosophisch-ethische Abhandlung über die psychischen Qualitäten geschrieben, aber sie ist keine Anleitung zu einem gottesdienstlichen Leben, zu einer dem tradirten Religionsgeseze entsprechenden Erfüllung der Pflichten gegen Gott, die durch das Herz ausgeübt werden. Auch die Parallelen, die

*) Brief im Katalog d. Michael'schen Bibliothek S. 366. vgl. Oz. Nechmod I. 113, II. S. 98; d. Übersezung des תקון erwähnt Tibbon auch in Vorr. zu Rikma p. II.

bei der Vergleichung einzelner in beiden Werken besprochener Punkte sich erkennen lassen, unterstüzen eher die Anname, dass Bachja die Ethik Gabirol's benuzt als dass das Umgekehrte stattgefunden habe.

Beide lehren in gleicher Weise, dass der Mensch der Zweck der Schöpfung *) und dass er seinem Geiste nach den Engeln zu vergleichen sei, zu deren Stufe er sich erheben soll.**) Denen, deren Seele frei von Heuchelei, rein und lauter und dem Wesen der Engel verwandt ist, so dass sie zu einer höheren geistigen Reinheit gelangt ist, steht die Freudigkeit wohl an; die Frommen finden vollkommene Lust an ihrem Thun und grosse Freude in ihrer Enthaltsamkeit, lehrt Gabirol und ähnlich Bachja, dass der Mensch durch die Seelenreinheit das Wohlgefallen Gottes erwerbe, zur Ruhe von den Sorgen der Welt und ihren Anreizen gelange und Freude finde an der Gottesverehrung, Vergnügen an dem, was von den Geheimnissen der Weisheit und ihrem Lichte ihm sichtbar geworden ist. **)

---

*) Gab. Vorr. 1 a. ענין הכוונה בבריאת כל הגופות וההויות; Bachja II. 5. מין האדם . . . שהוא הסבה הקרובה להוית העולם . . .

**) G. ib. מצאנו אותו משתתף עם המלאכים בדבור ובשכל, I. 3. (11 a) בו יוכל להדמות אל המלאכים; B. II, 5 (Ed. Jellinek p. 107) עצם רוחני אוירי דומה לרוחניות האשים העליונים, IX, 1 (S. 400) כי חפץ הבירא ית בבריאת מין האדם בעבור שתזדכר ותהיה בתכונת המלאכים הקדושים . . . Die höchste Kategorie der Enthaltsamkeit besteht darin, den geistigen Wesen gleichen zu wollen (להדמות כאשים רוחניים) ib. 3; diese Verwandtschaft mit ihnen giebt sich in der Neigung der Menschenseele zu dem, was ihr gleich ist, zu erkennen (ib. X, 1 p. 430).

***) G. III, 1	B. VIII, 6 (p. 397, 398).
כי המדה (השמחה i. e.) ראוי שתמצא בנפשות הנמלטות מן החונף הזכות הברות המתיחסות אל המלכות (המלאכות l.) העולית אל מעלות הרוחניות . . . . . הצדיקים שהם בנועם שלם בענין עבורתם ובשמחה גדולה בפרישותם	כי כאשר יהיה שכל . . . ך . . . יפיק רצון בבורא ית׳ . . . . . ואז תשקוט ותנוח מחשבתו מדאגית העולם ושכיותיו וישמח בעבודת הבורא ית׳ ויגיל במה שהשקיף עליו מסודות החכמה ומאוריה . . . .

Auch über die irdische Natur des Menschen haben beide die gleiche, allerdings schon von Früheren ausgesprochene, Ansicht, dass durch diese in ihm der Makrokosmos als Mikrokosmos sich darstelle, nur dass bei Gabirol die Congruenz der vier Temperamente mit den vier Elementen besonders betont wird.*) Was Bachja von den Vorteilen sagt, die der Mensch vermöge seines Verstandes geniesst, erscheint fast nur als erweiterte Ausführung desselben Themas bei Gabirol**) wenn man bedenkt, dass ersterer dasselbe im Anschlusse an eine Erörterung über das Schamgefühl bespricht, das Gabirol an derselben Stelle, deren Benuzung bei B. zu vermuten steht, als die Schwester des Verstandes bezeichnet. Die ethische Grundlehre, dass der Verstand die Natur beherrschen, die Begierde besiegen müsse, wird mit gleichem Begriffsinhalte und in demselben Ausdrucke in den Schriften beider vielfach verwendet.***) Die Beschäftigung mit Lehren der Weisheit und der Moral lenkt die Seele von den bösen Begierden ab.†)

---

*) G. Einl. 3. b. כי האלהים ברא את העלם הגדול .... מארבע היסודות ... ולעומת זה ברא את האדם על ארבעה טבעים; B. II, 4. (p. 103) מין האדם אשר הוא העולם הקטן .... והוא דומה לעולם הגדול ונמשל אליו בשרשיו ויסודותיו ...

**) Vgl. zu G. I, 3. B. II, 5 (S. 114).

***) G. Einl 3. a. שמשל שכלו בטבעו, 4, b. ויגביר בכח השכל על התאוה, III. 1, צריך האדם שישתדל .... שינהוג שכלו את טבעו vgl. B. III, 2 (p. 135) הגבירה מדת התאוה .... עד שגברה על השכל, IX. 1. (p. 400) וכאשר גבר היצר על השכל ... „Die Thaten der Weisen" sagt G., „entbehren der Vollkommenheit, bis bei ihnen der Geist die Begierde besiegt hat" (עד שימשול נפשם בתאותם II. 1). „Das ist das vollendet Gute, sagt er weiter, dass der Mensch seinen Geist beherrschen, seine Seele in Zaum halten und sie zu einer guten Führung anleiten kann. Derjenige, dessen Natur seinem Verstande folgt, hat die Selbstherrschaft (ומי שטבעו נמשך אחרי שכלו גבר), und in gleichem Sinne sagt B (IX. 2. p. 402. vgl III, 2. p. 137), dass die Tendenz der Thora dahingeht, den Verstand zum Herrscher aller Begierde, die in der Seele liegt, zu machen und ihm da die Oberhand zu verschaffen (שכוונת התורה להמשיל השכל בכל תאות הנפש וכהגבירו עליהם).

†) G. מי שמתעסק בעניני החכמה והמוסר יהיו מבדילים בינם ובין התאוה; B. VIII, 3. (p. 384) וחזוק הנפש ותקונה יהיה בהרגילה במוסרים ובחכמות ...

„Die Demut“ sagt G., „ist unter den guten Eigenschaften die beste“ und ebenso bezeichnet sie B. als das Haupt und den Anfang derselben.*) In Demut wird der Stolz verwandelt durch die Betrachtung des Wechsels aller Dinge und namentlich der Vergänglichkeit des irdischen Lebens.**) Fast unverkennbar ist in beiden ethischen Werken die Gleichheit in der Darlegung des Gedankens, dass die Demut die Genügsamkeit und Duldsamkeit zur Folge habe.***) Die ganz überflüssig scheinende Bemerkung B.'s, dass die Humilität, die der Demut innewohnt, eine von den Seeleneigenschaften ist, erhält nur dadurch, dass die Kenntniss der Gabirol'schen Theorie von der Inhärenz der psychischen Qualitäten vorausgesetzt wird, einen rechten Sinn.†) Manchmal hat es den

---

*) G. I, 2. השפלות טובה שבמעלות הטובות; B. 6, 8. in Bezug auf die Demütigung vor Gott: והיא ראש ותחלה להן, vgl. ib. 10 (p. 313) המדה החשובה הזאה העליונה הרמה.

**) G. I, 1. וכשידע כי הנמצאות כולם משתנות וחולפות כל שכן שתשתנה מציאותו ויכלה גופו ותשוב מדת הנפשגאה·· שפלה vgl. B. VI, 5 (p. 297 ff.).

***) G. I, 2. (11 a).

ואמר הכתוב באדם המסתפק במה שיש לו צדיק אוכל לשובע נפשו ובהפך זה אמר ובטן רשעים תחסר ומי שחננו בוראו כח וזריזות ובטחה איננו צריך שידאג ופרי המדה הזאת (i. e. השפלות) המנוחה ....

ואמרו קצת מן החכמים מי שרצונו מן העולם במה שמספיק לו יהיה המעט שלו די לו .....

והסבלנות ממין המדה הזאת ....

מי שהיא נקל אצל עצמו יהיה נכבד אצל בני אדם.

B. X, 6. (p. 311).

וכאשר יהיה נכנע אין לנפשו אצלו שום מעלה ומה שיזדמן לו ... הוא מסתפק בו וזה יביאהו למנוחת נפשו ומיעוט פחדו ... והמעט מן העולם מספיק לו עם כניעתו והכת אחרת הפך זה ... כמו שאמר החכם צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר והשני כי הנכנע סובל בעת ביאת הפגעים ... והשלישי יהיה מוצא חן יותר בעיני בני אדם...

†) B. VI, 1. (p. 290) אבל הכיניעה הבא שפלות הנפש··· והיא מדה

Anschein, als ob er Einzelnes, das er aus G.'s Ethik der Benutzung für wert hält, zugleich auch berichtigen und in anderem Sinne wiedergeben wollte. Wenn z. B. G. sagt, dass, wenn der Fromme den Menschen wolgesinnt ist und dieses Wolwollen von ihnen auch erwiedert wird, er gewisslich auch die Gnade Gottes besitze und auch die Feinde ihm dann friedlich entgegenkommen, denn so heisse es (Spr. 16, 7): Wenn dem Herrn die Wege des Menschen gefallen, macht er seine Feinde ihm ergeben, so will das B. nur theilweise gelten lassen und verwendet daher diesen Gedankenstoff in anderer Weise. Der böse Trieb, lehrt er, werde den Menschen bereden wollen, nach der Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens auch um die Geneigtheit der Menschen sich zu bemühen, die doch auch als ein Zeichen des ersteren angesehen werde. Da sei die Antwort darauf, dass das Streben nach dem Beifall aller Menschen durchaus nicht geboten sei, vielmehr sorge Gott in seiner Gnade selbst dafür, dass mit dem, dessen Wege vor ihm recht sind, auch die Feinde Frieden machen. Man habe es nur als einen Beweis der göttlichen Gnade, die er gewiss in dieser Art seinen Feinden nicht zu Theil werden lässt, anzusehen, wenn man bei den Menschen in Gunst steht, aber nach ihrem Lobe zu streben, sei keineswegs Art der frommen Männer.*)

Nicht zu übersehen ist hier auch, dass sowie G. auch B. in der Einleitung zu seinem Werke den Vernunftgründen

---

ממדות הנפש. Das demonstrative והיא kann sich nur auf שפלות beziehen; Baumgarten's, Übersezung: „sie ist eine der Seelentugenden" ist unzutreffend.

*) G. IV, 2. וכשהאדם הצדיק רוצה בבני האדם ובני האדם רוצים בו בידוע שהמקום רוצהו ועוד ששונאיו משלימין עמו כמ שא' הכ' ברצות ה' וגו'. Dagegen B. V, 5. (p. 270, 271. vgl. VII. 10 (p, 336). ישוב לפתותך . . . ויאמר לך . . . ראוי לך להנהיג עצמך ג"כ לפרוע קצת חובית ב"א . . . כי ברצותם אותך תהיה תפארתך . . . ע"כ השתדל במה שיפיק רצונם . . . השב עליו . . . אינו מחייב להשתדל במשיכת רצון כל הבריות כ"ש ברצות ה' וגו' . . . וכן מי שכל הבריות . . . . רוצים את מעשיו . . . הוא לראיה . . . על רצות הבורא אותו אבל שיהיה האדם החסיד משתדל . . . במה שישבחוהו ב"א על עבודתו לאלהים אין זה ממנהגי החסידים.

und Schriftbelegen Aussprüche der Weltweisen anzureihen verspricht*) und dass der Ausdruck „trunken von der Weltliebe," den G. hat, auch von B. mehrmal gebraucht wird.**) Ob in B.'s Lehre, dass es ein sicheres Zeichen der Demut sei, wenn man in der Zornesstunde Verzeihung gewährt, trozdem man die Macht sich zu rächen bezsizt, nur ein von G. angeführter ptlolemäischer Ausspruch wiedergegeben ist,***) mag noch zweifelhaft erscheinen, mit grösserer Sicherheit ist eine Benuzung der G.'schen Ethik an einer andern Stelle anzunehmen, wo eine in dieselbe aufgenommene Sentenz in entgegengeseztem Sinne verwendet wird.

Über die Notwendigkeit einer rechtzeitigen und thatsächlichen Busse spricht sich nämlich B. folgendermasen aus: Schon früher habe ich dir, mein Bruder, die Pflichten der Busse erklärt und dir kundgethan, auf welche Weise du antworten sollst auf das, was in diesem Punkte gegen dich vorgebracht wird, so dass deine Vorwände dir dadurch abgeschnitten sind. Wie kannst du daher morgen, deinem Gotte sagen: ich war thöricht? währendem du nicht thöricht warst, oder sagen: Ich habe gethan, was ich gethan habe, doch ich hatte keine Einsicht?! Welches wird die Antwort auf diese Frage sein? (d. h. wie wirst du die vorgebliche Unkenntniss, die doch bei dir thatsächlich nicht vorhanden war, verant-

---

*) G. 8 b: והביאנו מן הטענות השכליות . . . והביאונו עוד מה שכתוב בספרים וראינו שנביא אח"כ מעט מזעיר מחבורי החכמים ומליהם . . . . B. p. 29. ושמתי רוב ראיותי מן הדברים המושכלים . . . וסמכתי להם מה שמצאתי כתוב בספר[י] הנביאים ואח"כ סמכתי להם דברי הקבלות . . . ומן החסידים והחכמים שבכל אומה . . . .

**) G. VIII. 2. שכור באהבת העולם הזה B. Einl. (p. 31) כשלבו שכור ואנחנו שכורים מכוס יין אהבת העולם X, 7 (p. 451) ביין אהבת העולם, vgl. IX, 7 (p, 425) שכורים מיין הסכלות. Ähnlich sagt Mose Ibn Esra in dem Gedichte יצאוני בחורותי (שפתי רננות Ed. Livorno 58 b): שכורים מבלי יין ומיין עולם סבואים und in der Tochacha שמעו החרשים (bei Sachs relig. Poesie, Beil. p. 25) שכורים ואכן מיין תאוהם.

***) G. IV, 1. כשתכעוס מחול כי אין עזבך הנקמה חולשה (vgl. ähnliche Aussprüche bei Meiri und Gawison zu Spr. 19, 11 und in משלי חכמים bei Steinschneider, Ermahnungsschreiben S. 22 No. 127), B. VI, 7 תתבררהבניעה ··· בעת חוזק כעסו··· שאם··· ימחול אחר יכולת להנקם.

worten können) und zweifelsohne werden wir hierüber befragt! Bereite die Antwort vor, solange dir noch Zeit gewährt ist und wisse, mein Bruder, dass die Antwort hierauf nur aus unseren Thaten, nicht aus unseren Worten hervorgeht, halte Rechnung mit deiner Seele, indem du das Wohlgefallen deines Schöpfers erlangen willst, denn dieses Gut erlangt nur, wer ihm nacheilt und die Frucht der Zögerniss ist die Reue.*) In dem spruchartigen Schlusse dieser Ermahnung, in welchem darauf hingewiesen werden soll, dass derjenige, der die Busse hinausschiebt, dies zu bereuen haben wird, erkennt man bald eine neue Version der in allgemeiner Fassung das Entgegengesezte besagenden Sentenz, in welcher die Reue als eine Frucht der Übereilung erscheint. Gabirol nimmt dieselbe in seine Ethik auf, und wenn die Nachricht, dass er der Verfasser der Perlenlese sei, richtig ist, ist sie wol durch ihn zuerst in die jüdisch-ethische Literatur eingeführt worden.**) Dass B.'s Fassung derselben die jüngere ist, ist evident. Die in vielen Einzelheiten übereinstimmende Aufzählung der

---

*) B. VII, 10 וכבר ביארתי לך . . . וגליתי לך מאופני החזרה מה שיש בו טענה עליך . . . ודע אחי כי התשובה על זה אינה יוצאה . . . וחשוב עם נפשך תגיע לרצון בוראך כי לא ישיג הטוב היום אלא הממהר אליו ופרי הקצור החרטה. Baumgarten's Übersezung S. 101 „und dir kund gethan die Art der Rückkehr . . . Schicke dich daher zur Busse . . Dass die Busse nur in Thaten u. s. w. ist zu berichtigen.) Für היום hat das Citat bei Elia da Vidas (ראשית חכמה III, 6 Ed. Fürth 132, a) ההוא. Vielleicht ist mit Bezug auf das vorangehende . . . ומה תאמר מחר zu lesen כי לא וכ' הטוב ההוא אלא הממהר אליו היום. In dem Kimchi'schen Texte (Jellinek Einl. p. XXII.) ist der Schluss verkürzt und für שורע vielleicht שורן zu lesen.

**) G. IV, 4. תכלית הרעה במהירות ומי שממהר מתחרט, vgl. Perlenlese No. 5, wo ebenfalls ein zweiter, bei G. hier angeführten Spruch ähnlichen Inhalts diesem Saze angereiht wird. Conform mit B.'s פרי הקצור החרטה ist פרי המהירות החרטה (Perlenlese No. 43. Abarb. נחלת אבות 84, a). Zu den Nachweisen bei Zunz Ges. Schriften 3 S. 262 ist Sabara ס' שעשועים p. 48 מי שהוא ממהר בהאות נפשו יהיה קל ומהיר במעשיו Jechiel b. Jekutiel מעלות המדות c. 12. Ed. Offenbach 26 d und Juda Margaliut בית מדות Ed. Dyhrenfurt 30 a (. . . . וא"ח והמהירות פתח חרטה) hinzuzufügen.

Seeleneigenschaften bei B. III, 10 (vgl. auch c. g. p. 181) und in Gabirol's Schema wird daher nicht als ein Beweis dafür anzusehen sein, dass lezterer das Buch der Herzenspflichten benuzt hat (Kaufmann Theelogie d. Bachja S. 8 A. 2), sondern das entgegengesezte Verhältniss, für das noch andere Momente sprechen, bestätigen.*)

Bachja's Buch scheint nicht viel verbreitet und auch nicht besonders gewürdigt worden zu sein. Ob Maimonides davon Kenntniss gehabt, ist zweifelhaft.**) Von den Citaten bei Ibn-Esra ist eines sicher, das andere nicht nachweisbar.***) Kimchi benuzt es einmal, ohne es zu nennen, Nachmani, dem die Gelegenheit, darauf hinzuweisen, nicht gefehlt hätte, lässt es unbeachtet, ein Citat bei Meiri ist bereits von Dukes nachgewiesen worden.†) Elasar von Worms lässt ihn ungenannt,

---

*) G. (6a) giebt als eigentlichen Zweck seiner Arbeit die Belehrung über die Anwendung der der Seele inhärenten Eigenschaften an (מפני שר איתי שרוב בני אדם איום יודעים להנהג את מדותם ולשמש בהם ע"דמוסר השכל ראיתי . . . שאחבר בהם דברים המספיקים כוללים הרבה מם פור המדות ואופוי שמושם. Das bezweckt auch B. III, 10 gemäss der Inhaltsangabe III, 1 (בספור דרך השמוש בכל מדה ממדותינו במקומה vgl. auch c. 10 Anf. (באופני שמושם). Für die Behandlung dieses Themas nach solcher Richtung hin hat offenbar G. das Vorbild gegeben.

**) Im Mischnacommentar zu Berachoth c. 9 No. 7 scheint M. die Auseinandersezung B.'s II, 8 zu missbilligen (Briefliche Mittheilung Reifmanns).

***) Für רבינו האיי (Ibn-Esra zu Deut. 32, 39) hat eine alte Ausgabe wie auch eine Handschrift (s. Schiller-Szinessy Catal. of hebr. Ms. of Cambridge p. 12) ר' בחיי und in der That entspricht B. IV, 4 (p. 234) ganz genau der von Ibn-Esra angeführten Meinung (Rappaport בכורי העתים 11. S. 95) Nach Jesod Mora c. VI. soll B. einen pentateuchischen Anhaltspunkt für die Pflichtmässigkeit des Hallelgebetes nachgewiesen haben. (ואמר רב בחיי כי הוא תהלתך והוא אלהיך Ed. Creizenach p. 26 und so auch ein Codex Ms.), vgl. Semak No. 146; Simon b. Zemach זהר הרקיע 10 a, Askari חרדים, Ed. Venedig 23 b., Chagis פתיל תכלת 7 a., Saul Kohen נתיב מצותיך 114 a., wo weder B. noch Ibn-Esra erwähnt werden. Bei Lippman zu Sapha 15 b, wird Rappaports Citirung missverstanden.

†) Die diesbezügliche Bemerkung, Jahrb. IV. S. 104 hat bereits Dukes Nachal p. 61.

obwol er ihn ausschreibt.[1]) Mit dem Namen des Verfassers wird es zuerst von Berechja Nakdan citirt,[2]) später von Bachja b. Ascher.[3]) Auserdem sind hier Serachja ha Jewani,[4]) Abraham Abulafia[5]) Menachem b. Serach[6]) und Isak da Riete[7]) zu nennen. Dass Isak v. Akko aus B. geschöpft hat, bemerkt Dukes[8]), an Meir Aldabi erinnert Jellinek.[9]) Erwänenswert ist noch, dass Schemtob Ibn Schemtob für die Berechtigung der Philosophie in der Religionswissenschaft auf B. (und Saadja) sich beruft, aber an beiden auszusezen findet, dass sie etwas zu viel der Methode der Dialektiker gefolgt wären.[10])

Als der eigentliche Nachfolger Bachja's auf dem Gebiete der Ethik ist Serachja ha-Jewani zu nennen, der angebliche Autor des Sittenbuches Hajaschar, über dessen Provenienz schon Abraham Saba, der aus dem Gedächtnisse citirt, nur Sagenhaftes zu melden in der Lage ist.[11]) Josef Jaabez

---

1) In der Ermahnung ואם יעסוק בעבודת הבורא במטה יהי נכנע איש bis ואנכי תולעתולא איש (Rokeach Ed. Lemb. 2 b) ist B. VI, 6. 7., p. 301—307 das Meiste buchstäblich entlehnt.

2) Dukes, zur rabb. Spruchk. S. 24 3) Pent.-Comm. Ed. Krakau 41 b (כן כתב החכם בס' חובות הלבבות vgl. B. IX, 5. p. 414, 421), 53 (B. IV, 7. p. 249 ff. nicht nach dem Wortlaute) 70 a (B. I, 10. p. 77. 78); Kad-ha-Kemach, Art. יחוד השם (B. I, 2. p. 43, 44) und פרנסה (B. IV, 3. p. 211).

4) ס' הישר Ed. Frankf. a. M. Einl. u. p. 38, 56.

5) Sendschreiben bei Jellinek Auswahl S 19.

6) Zeda-la-Derech, 4, 5, 8 ff.

7) Mikdasch meat, 100 a.

8) Nachal, p. 60.

9) Mikrokosmos, Einl. S. IX.

10) כבוד אלהים) אלא שהם נטו קצת נטייה לדרך המדברים B. 7. Bl. 1).

11) Zeror ha-Mor Ed. Ven. 153 b ומרלם לא ישרו בעיני אלא דברי ס' הישר שמתחיל אנא ה' הושיעה נא ואומרים שעשאו ר"ת ז"ל ואיני זוכר דבריו על נכון לפי שבעונותי אין לי ספר שכלם נשארו בפורטוגאל. In den hier angeführten Anfangsworten, die der gedruckte Text nicht hat, erkennt man die auch sonst vorkommende Copistenformel, die mit dem Buche selbst nichts zu thun hat.

nennt keinen Verfasser.[1]) Für Mose Chagis ist R. Tam's Autorschaft zweifelhaft,[2]) währenddem Elia da Vidas es ohne Weiteres demselben zuschreibt.[3]) Das Buch ist in jedem Falle älter als Aboab's Leuchter, da ein Stück daraus wörtlich in lezteres Werk, dessen Verfasser dafür bekannt ist, dass er viel Fremdes ohne Quellenangabe sich angeeignet hat,[4]) übergegangen ist.[5]) Citate aus Juda Halewi's Dichtungen lassen darauf schlieszen, dass der Verfasser ein Spanier war[6]); auch scheint derselbe Josef Ibn Zaddik's Mikrokosmos gekannt zu haben.[7]) Das Buch war bei Späteren, vielleicht auch wegen des Mannes, dem es fälschlich zugeschrieben wurde, sehr

---

[1]) Or ha-Chajim Ed. Amst. 20b. ס' הישר הוא ספר חמודות מדובר בו נכבדות.

[2]) משנת חכמים No. 19. ס' הישר המיוחס לר' תם.

[3]) R. Ch. Ed. Fürth 40a und sonst.

[4]) Schon in אמונת חכמים c. 22 (Ed. Zolkiew 40a) wird bemerkt: כי כן דרכו להעתיק הדברים בלא הזכיר שם מחברם וכן עשה בפרקי החבור להרמ"בן ז"ל.

[5]) Leuchter 280 וכמו שאם יחלה הגוף יקח הרפואה שתחיה וכ' ist mit einigen Weglassungen wörtlich aus Hajaschar c. 7 (Ed. Frankf. 129—132) excerpirt.

[6]) Das Gedicht, dem die in der Einl. angeführte Verszeile איכה ישובון וכ' entnommen ist, ist nicht bekannt. Die c. 13 S. 172 angeführte Stelle: נחנו בעולם הזה ככוכבים אשר חשבו נוחים והם יסעו hat Dukes (Nachal p. 50) in dem Gedichte לא הענָנים (Ginse Oxford p. 19, 20) aufgefunden, wo die erste Zeilhälfte נחלוף ולא נבין כרוכבי ים אשר lautet; die LA. כְּרוֹכְבֵי יָם entspricht jedoch dem Metrum nicht. Bei Jaabez (l.c.), der in dem Citate die richtige LA. יחשבו (nicht חשבו) hat, liest man ebenfalls ברוכבים. In Ed. Sulzbach wird dem Texte die Fassung gegeben: נחנו בעולם הזה כהשבים (recte כחושבים) אשר יש חשבו חושב (!) והם יסעו. Juda Margaliut (בית מדות vermehrte Ausgabe E Lyck 20 a) bemerkt hierzu Folgendes: ותיבת כרובים הוא טעות נפל בכל הדפוסים וצ"ל כרוכבים כי כיושב בקרון ובספינה שחושב שיושב במקומו והוא נוסע באמת Vielleicht ist כמו עבים zu lesen. Auch עבדי הזמן וכ' (S. 176) ist von Juda Halewi, vgl. Dukes a. a. O. p. 52, Geiger Diwan d. Abulhassan S. 152. Das Gedicht hat Luzzatto (Diwan Ed. Lyck 18a) veröffentlicht.

[7]) Die These, dass Gott keines anderen Dinges bedürftig sei, wird in c. I. in Kürze ebenso wie in Mikrok. p. 50, 51 begründet und daraus geschlossen: ואחר שאין לו צורך לדבר נלמד מזה כי הוא לא ברא עולמו

geschäzt[1]); die Todesbetrachtung (c. 17) erscheint in jüngeren Werken als selbständiges Bussgebet.[2])

Währenddem für die Bestimmung der Zeit, der der Verfasser des Hajaschar angehört, sichere Anhaltspunkte fehlen und nur das als gewiss anzusehen ist, dass er vor Isak Aboab, von dem wir das umfassende ethische Werk Menorat ha-Maor besizen, gelebt haben muss, ist für lezteren bereits festgestellt, dass er keineswegs der jüngere castilische Gelehrte dieses Namens ist.[3]) Da er, wie es aus dem Akrostichon im ersten Absaze der Vorrede im genannten Werke sich ergiebt, Isaak b. Abraham Aboab hiess,[4]) so ist es wol möglich, dass er ein Sohn jenes Abraham Aboab gewesen ist, von dem eine halachische Excursion im Anhange zu den Responsen des R. Jehuda b. Ascher mitgetheilt[5]) wird. Er benuzt neben andern Werken, denen er, ohne sie zu nennen, Vieles wörtlich entlehnt,[6]) die in Zahlen- und Buchstabendeutungen bestehende

---

לצורך ואחרי אשר לא בראו לצורך כמו שאמר הכתוב כי עולם חסד יבנה (כי לא נברא לצורך כי אם לנדבה וחסד vgl. S. 17) נוכל לדעת כי בראו והואיל והתבאר שהוא עשיר ברא Ähnlich Mikrok. p. 51 נדבה. . . . . העולם לרוב נדבתו וחסדו לדבר אחר. Von diesem Gedanken ist auch Mose de Leon (נפש החכמה Ed. Basel No. 2. B. III. Bl. 3) beeinflusst. Er sagt nämlich: כי הוא ית' ברא העולם והמציאו לפי חסד ולא לצורכו כי לא לצורך שלא (שלו c.) ית' המציא העליונים והתחתונים . . . זולתי לפי חסד ולהמציא חסדו עמהם בראם והמציאם וע"ב יהיה חמענה אמרתי עולם חסד יבנה. Sollte M. d. L. bereits aus Hajaschar geschöpft haben?

[1]) Abr. Hurwitz ברית אברהם Ed. Warschau p. 36.

[2]) לבי הלא ידעת (Or. Kadmon 9 a und daraus שבטמוסר c. 7) überarbeitet von Samuel de Avila. כתר תורה 33 b.

[3]) Vgl. Zunz, die Ritus S. 204–210.

[4]) Das theilweise von Zunz entdeckte Akrostichon ist durch die Anfangsbuchstaben der zweiten Zeilhälften (חסד הוא וכ' לדורשי . . . יסוד . . . רצופים) . . . zu ergänzen und stellt dann die Worte חיבור יצחק אבוהב לרבי אברהם זל"הה dar. Die Bedeutung der Abbreviatur אס"כ am Schlusse des zweiten Absazes, in der Reifmann אבוהב ספרדי כהן vermutet (המגיד 5 S. 15), ist zweifelhaft. Vielleicht ist sie in אשר סימני כתבתי aufzulösen.

[5]) 53 a s. Zunz a. a. O.

[6]) Vgl. Zunz a. a. O. Auch der Abot-Commentar R. Jona's gehört zu Aboabs Quellen. So stammen דברי הקנאה נהלקים (No. 1) aus R. J.

Abtheilung des Pentateuch-Commentars von R. Jakob b. Ascher.[1]) Da Isak Aboab den um 1340 vollendeten Tur noch nicht kennt und der genannte Pentateuch-Commentar wol erst um das Jahr 1330 veröffentlicht wurde,[2]) so dürfte die Abfassung des Menorat ha-Maor etwa im lezteren Jahre erfolgt sein.

Eine vielbenuzte Quelle für Belehrungen über Moral und Askese waren die Sittenbücher des R. Jona Gerundi, der selbst wieder Vieles dem Buche der Frommen entlehnt hat. In seiner grösseren Schrift: „die Pforten der Busse“ (Schaare Teschuba), die ursprünglich nur eine Abtheilung eines grosz angelegten ethischen Werkes war, ist er zwar im Ganzen selbständig,[3]) allein in dem Bussbriefe (Iggeret ha-Teschuba) und noch mehr in der „Leben der Ewigkeit“ (Chaje Olam) betitelten Schrift[4]) ist er von dem Buche der Frommen stark

---

4, 28, והחסידים הראשנים No 30 aus R. J. zu 1, 17. No. 34 Ende aus R. J. 2, 17. Was No.317 aus dessen חיי עולם mit Quellenangabe mitgetheilt wird, wird No. 186 bereits ohne solche vorgetragen. Die Kenntniss von מגלהסתרים (Einl.) dürfte indes von Eschkol II, 47 unabhängig sein.

[1]) Was No. 99 über אמת gesagt wird, liest man bei J. b. A. zu Gen. I, 1, מי יעלה לנו השמימה ר"ת מילה das. zu Deut. 30, 12. vgl. עיטור בכורים z. St. Zu וכנגד שמנה רקיעים (No. 126). vgl. das. zu Num. 15, 40.

[2]) R. Ascher (st. 1327) wird in R. Jakob's P. C. bereits als Verstorbener bezeichnet.

[3]) Die Behauptung in der Vorrede zu ס' הישר Ed. Frankf., dass es viele mit dem Inhalte dieses Buches verwandte Stellen habe, ist unrichtig.

[4]) Im Leuchter No. 317 wird חיי עולם ohne Name des Verfassers angeführt (s. S. 82 A. 6). Was in Mordechai (Kl. Halachot No. 950. vgl. Resp. J. Kolon No. 149) aus חיי עולם angeführt wird, wird in dem gedruckten Texte vermisst. (Die Formel ויזהר אדם ist indes im Bussbriefe constant). Die Deutung והכינו אֶת (Bet Joseph zu O. Ch. 250) findet sich in demselben (Ed. Sulzbach 56 b), doch fehlt das hier besonders zu betonende את. Unter dem Titel ס' היראה und dem Namen R. Jona's wird das Buch zuerst in Resp. Js. b. Scheschet No. 486 angeführt. Ahron Cohen copirt als Einleitung zu Orchot Chajim ein ganzes Stück aus dem ס' היראה, jedoch im Namen des ריצחק חסיד und ebenso wird in Katalog Oppenheim Ms. dieser als Verfasser des חייעולם genannt, s. Zunz z. Gesch. S. 127. Die Beschreibung lautet: חיי עולם מ"ה יצחק החסיד בשני דרכים ארוך וקצר והוא ס' נחמד במוסר על

beeinflusst.[1]) Dass R. Jona der Verfasser beider Schriften ist, wird, trozdem erstgenanntes Werk in Ton und Charakter ihnen ganz unähnlich ist, kaum bezweifelt werden können, da bereits alte Autoren ihn als solchen nennen.[2]) Aus demselben und auch aus inneren Gründen ist auch R. Jona's

---

קלף. Danach wäre dieses חיי עולם nicht mit dem ס' היראה identisch.) Indess erscheint in Orchot Chajim 7 a No. 4 R. Jona als Autor (וכתב הר' ומפי מורי הרב ר' Ed. Sulzbach 51 b. vgl. סה"י יונה בשם ה"ר שמואל רבו) (שמיאל בר שניאור שמעתי). Auf diese hier angeführte Erklärung deutet R. Nissim zu Alfasi Succa 1057 hin (ו"יא וכ'). Da Samuel b. Schneor auch sonst als Lehrer R. Jona's bekannt ist (s. ש"הג Th. 1 No. 148), so ist dessen Autorschaft als gesichert anzusehen. Er wird auch Samuel v. Evreux genannt (s. Orchot Chajim 29 a No, 21 vgl. Zunz z. G. S. 41). Ausser Ahron Kohen (4 a ואחר שהתעטף, 4 d No. 28, 12 c. No. 18 וה"רי חסיד כתב . ., 18 b. No. 16. 42 a . . ואחר האכילה) hat auch Jakob b. Ascher (Tur O. Bh. No. 2. u. w. s.) Manches aus dem Inhalte des ס' היראה aufgenommen.

[1]) ואסור אדם להסתכל ב"אא וכ'־מלך ביופיו וג' (Bussbrief in Schaare Zion Ed. Sulzbach 45 a), vgl. B. d. Fr. No. 9, ויזהר אדם שלא ידבר לה"ר (45 b) s. das. No. 34, 44. ס' היראה (Ed. Sulzbach 51 a ויבדוק עצמו יפה . . . = B. d. Fr. No. 57, 58. 52 b ואל ילך בקומה = No. 53; ib והכל לש"ש — בהגיון חלב = No. 9; ib. ואם פגע – כעציםת העין ואם יבואו אורחים — s. No. 64 יעשה עצמו כמאמין ואל יאמין No. 46, 53 a מן הכעס — ואל יטיל אבה יתרה 53 b vgl. No. 56; אפוד בר s. No, 70 u. 145, ib. הליצנות שנייה לעברות = No. 47; ib. וכן עונשו של בדאי No. 88 s. No. 75, 54 a ומן המעשרותוכ' = vgl. No. 61; ib. חק קבוע בכל שבוע No 145; ib. אל תאמר שום ניחוש = No. 7; ib. b. אל הגנוב דעת הבריות = No. 59, ib. ואל ישמע שום טומא' = No. 193; ib. s. No. 10; ib. אל תזכור ש"ש 55 a ואל תרים זרועך = s. No. 5; ib. אם תוכיח את חבירך No. 49; ib. ולמד לבניך (l. לבנותיך) = No. 313; ib. שערה = No. 110; ib מצוה שאין לה דורש ib b = No. 101, 102; אל תחרוק (l. תסרוק) ראשך וכ' = No. 105, vgl. No. 261; ib. אל תהי צדיק = No. 74; אל תקניט גוי קטן הרבה = No. 126; אל תיעץ = No. 132; אל השבח אשה = No. 199; דבר המסור ללבך = No. 73; ib. b. אל תשבח אדם בפני שונאו = No. 64; וכע"ש יטריח = No. 149.

[2]) Über ס' היראה vgl. S. 83 A. 4. Aus אגרת תשובה des R. Jona wird in Abudraham (Ed. Prag 41 d) eine Stelle angeführt, die in keiner seiner Schriften aufzufinden ist. Eine andere Schrift kann hier nicht gemeint sein, da der Verf. selbst sie mit diesem Namen bezeichnet. (מה הם הדברים מאגרת התשובה ההיא Ed. Sulzb. 52 a.) Josef Jaabez nennt sie אגרת התשובה של חרב הקדוש ר' יונה צוואתו (אור החיים 25, b. vgl. c. 2).

Autorschaft für die „Grundlage der Busse“ (Jesod teschuba) betitelte Schrift als gesichert anzusehen.[1])

Jüngere Autoren haben von dem in diesen kleineren Arbeiten R. Jona's aufgesammelten Stoffe reichlich Gebrauch gemacht, ohne sich erst direct auf ihn zu berufen. In dem R. Ascher b. Jechiel zugeschriebenen Sittenbüchlein, in welchem die Bussepistel zur Lectüre für die Neumondswoche empfolen wird,[2]) wird der Einfluss derselben ziemlich merkbar. Wol wird es für zweifelhaft gehalten, dass die Ermahnungen, die dieser Schrift als Einleitung vorangehen (oder als Anhang ihr beigegeben sind), ursprünglich zu ihr gehörten.[3])

---

[1]) Diese Schrift, die ebenfalls in Schaare Zion abgedruckt ist, hat Ahron Kohen (Orchot Chajim 102a No. 26) fast ihrem ganzen Inhalte und Wortlaute nach aufgenommen. Er schreibt sie ausdrücklich R. Jona zu (כתב ה"ר יונה ז"ל סדר דרכי התשובה . . .). In Kolbo No. 67 ist R. Jona's Name weggelassen. Auffallend ist, dass bei Zunz (z. Gesch. u. Lit. S. 146) deshalb ein „Ungenannter“ als Verfasser erscheint. Diese Schrift R. Jona's ist wol auch in Cod. De Rossi 166, 3 (anders Zunz z. Gesch. S. 126) enthalten wie in einem Ms. (Jahrb. III. S. 99 No. 10)

[2]) הנהגות (edirt mit תפוחי זהב Mantua 1623) Einl. No. 16. Die mit dem Verse אורח חיים למעלה וג' beginnende Einleitung bildet in jüngeren Ausgaben den Schluss des Werkchens. In Ed. Luneville 1806 (hinter Eisak Tyrnaus מנהגים) und 1807 (mit ס' הגן, מ' דרך ארץ u. s. w.) sind die auf No. 12 folgenden Paragraphen weggelassen, in מעגלי קצירה ist dieses Stück ganz verschwunden. Für ר"ח No. 16 (wie auch in שבט מוסר c. 13) hat bereits Ed. Prag 1626 ראש השנה, das auch Lipmann Heller in der jüdisch-deutschen Übersezung beibehält; in אגרת התשובה (52 a) wird das Lesen des Briefes für jede Woche empfolen.

[3]) Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 567) hält es für ausgemacht, dass dieses Stück, das er aus Tefilla Amsterdam 1681 kennt, von unbekannter Hand dem eigentlichen Texte hinzugefügt wurde. Da aber bereits Ed. Mantua 1623 dasselbe darbietet, so wird hier wol an eine spätere Unterschiebung kaum zu denken sein. Auch in שבט מוסר (l. c.) wird es im Namen R. Ascher's reproducirt. Die Ed. Vened. 1579 kann hier nicht zu Rate gezogen werden, da nicht nur die Einleitung, sondern nahezu zwei Drittel des Textes in derselben fehlen; sie enthält, wie ich aus dem mir vorliegenden Abdrucke in פי שנים (s. Jahrb. II. S. 171 A.) ersehe, blos 50 von den 132 Paragraphen. Die Versezungen (§ 68, das in die alphabetische הקנה zwischen § 42—43 und § 69, das zwischen § 44—45 gehört) haben alle gedruckten Texte.

Es sind aber nicht blos in dieser, sondern auch in anderen Theilen des Buches Entlehnungen aus R. Jona's Schriften wahrzunehmen.[1]) Dasselbe scheint aus drei verschiedenen Ermahnungsschriften zusammengesezt zu sein. Zur ersten gehörten die bereits erwähnten einleitenden Ermahnungen und § 1—24 (incl.) des Haupttextes. Sie enthält sonach 23 positive und eine gleiche Anzahl negativer Vorschriften. Sie spricht von dem, der sich an dieselben halten soll, in der dritten Person und dürfte vielleicht einen R. Chajim zum Verfasser haben.[2]) Die Unterweisung zu frommen Übungen und richtiger Beobachtung ritueller Bräuche bildet ihren wesentlichen

---

[1]) Einl. No. 1 s. ס' היראה 54 b (מן הכל יפריש מעשר), No. 2 das 54 a (והוי רגיל . . . בכל שבוע פרוטה או מחצה) No. 11 das. b (ואל תשכב בלילה וקטטה לך עם אדם, vgl. 56 b (ויסחול לכל המצערים לו) No. 12. s. אגרת התשיבה 44 b (שיטילו שלום בין איש לאשתו ובין אדם לחבירו) No. 15 s. ס' היראה 56 b (viell.) No. 16. s. S. 85 A. 2. No. 18 s. ס' היראה 57 a (ויאכל שלש סעודות) No. 19 das. 57 a (ויסדר שלחנו במו"צש אע"פ שא"צ אלא לבזית) No. 21 das. 56 b (ויתודה) No. 22 (allmonatl. Fasttag) das. 57 a Text No. 1–7, vgl. ס' היראה 53 b (והתרחק מן הנדרים . . . ומן הכעס . . . למען לא יגביה לבבך . . חוזר שלא לשקר . . . והזהר מן הליצנות . . . ושלא להחניף vgl. אגרת הת' 45 b) No. 8 das. 53 a (ויזהר בלי להונות), No. 9 das. 55 b (אל תקרא שום אדם בכנויו, vgl. אגרת הת' 44 b), No. 10 das. 54 a (שלא לספר לה"ר . . . ולא לקבלו), No. 12 s. אגרת 45 a No. 14 das. 43 a, No. 15 s. היראה 52 a (ואף לא בשעת קה"ח) No. 18 s. das. 53 a (ק"ו לשיחה בטלה), No. 20 ודאש כל הנדרים וכ' s. das. 52 a (וכן אמר החכם . . .), No 22 das. 53 a (ואם יקלליהו וכ'), No. 28 das. (ואל יצ אלריב מהר) u. b. (והתרחק מן הנדרים . . .) No. 48 das. 50 b (אל ישב מטתו דרך עצל . . .), No. 49 das. 51 b (ימהר פעמיו . . . ויבדוק מנעליו . . .) No. 50 das. 52 a (ויענה אמן . . .), No. 52, 53 s. das. 55 b (מצוה אין לה... עונש הגוף) No. 54 das. 55 a (אל תתעצל בברכת הלבנה . . .) No. 57, 58 s. das. 53 a b (ואם יבואו אורחים . . . והענק . . .), No. 91 das. 55 b (אל תגנה . .) No. 98 das. (אל חשבח אשה . . .) No. 115 das. 55 a (וכן לא ישבע . . .).

[2]) Von § § 1—24, mit denen in den Editionen das eigentliche Buch beginnt, bemerkt dies bereits Zunz a. a. O. Der Verfasser scheint beiden Theilen eine gleiche Anzal von Paragraphen gegeben zu haben No. 7 in Abth. 2 ist in No. 24 enthalten und sonach wol nur jüngere Zugabe. Jeder Abtheilung geht ein kurzer Saz voran, in welchem auf das Wort חיים das Hauptgewicht fällt, wodurch vielleicht der Verf. seinen Namen andeuten wollte.

Inhalt. Die zweite Schrift (§ 27—47 mit Einschluss von § 68, 69)[1]) besteht aus einer Reihe von religiösen Belehrungen in alphabetischer Ordnung. Sie ist mehr in rhetorischem Stile gehalten, die in ihr aufgestellten Regeln beziehen sich zumeist auf das moralische Verhalten des Menschen. Sie hatte ursprünglich einen besonderen Titel und ist von dem Verfasser der ersten Schrift bereits benuzt worden.[2]) Die lezte aus 83 Paragraphen bestehende Mahnschrift, die durch die an der Spitze eines jeden Sazes stehende Negationspartikel sich kenntlich macht,[3]) hat fast durchgängig einen sententiösen Charakter. Sie liest sich fast wie ein Spruchbuch und giebt über Manches Belehrung, das mehr in das Gebiet der praktischen Lebensweisheit als in das der religiösen Moral gehört.

Allem Anscheine nach ist die zweite Ermahnungsschrift das Werk des R. Ascher.[4]) Später wurden ihm auch die beiden anderen mit demselben verbundenen Schriften, deren Verfasser nicht bekannt waren, zugeschrieben und das Ganze wol schon wegen dieses Autors als besonders lesenswert empfolen.[5])

Aus R. Jona's Buche über die Gottesfurcht hat auch R. Ascher's Sohn, der Verfasser der Turim, manchen Saz

---

[1]) § 40 ist mit § 39 zu verbinden und vielleicht überhaupt est später eingeschaltet worden.

[2]) Die Worte ולא יניח דבר לעשות מענין זאת התקנה (No. 24) kann ein jüngerer Redactor, der beide verbunden hat, hier eingefügt haben, indes ist auch möglich, dass der Verfasser der ersteren sie durch dieselben mit seinem Opus verbunden hat. § 15 und § 37 besagen beinahe dasselbe. E i n Verfasser hätte diese überflüssige Wiederholung vermieden. In der zweiten Schrift zeigt sich die Entlehnung aus R. Jona's Bussbüchern nur in geringen Spuren.

[3]) Zunz a. a. O. In § 47, der, wie die Anrede in der zweiten Person beweist, zu ihr gehört, erkennt man bald ein wol noch dem Verfasser angehörendes Vorwort.

[4]) Die erste hatte vermutlich den jezt der ganzen Sammlung beigelegten Titel ארחות חיים; zur zweiten, תקנה genannt (A. 52), gehörte wol die Überschrift הנהגות אשר תקן הרב רבינו אשר זצ"ל (Ed. Mantua). Der Name der dritten ist unbekannt.

[5]) Mose Chasid in Prag, (s. Hock, Gal Ed d. Th. S. 29 No. 32) sagt in seinem Testamente (II. No. 18 in דרך טובים Ed. Frankf. a. M. 26 a

wörtlich in den ersten Theil seines Werkes aufgenommen.[1]) Geradezu ganz aus Stücken jenes Buches und des Bussbriefes mit Hinzuname einzelner anderer Excerpte zusammengesezt ist die oft gedruckte Moralschrift des R. Isak b. Elieser.[2]) Der Verfasser ist nur noch durch eine Bemerkung bekannt, die in einer Glosse eines Hamburger Raschi-Manuscripts aus einer Schrift desselben mitgetheilt wird.[3]) Dass er mit R. Mose b. Elieser ha-Darschan in persönlichem Verkehr gestanden hat, ist nicht sicher, aber doch mehr als wahrscheinlich.[4]) Dieser lebte um 1280 in der Gegend um Erfurt, währenddem sein Vater, der als Verfasser eines Commentars zum Jezirabuche und eines aus Zahlen- und Buchstabendeutungen bestehenden Auslegungswerkes, wie auch einer Zionide bekannt ist, wahrscheinlich in Würzburg gewohnt hat [5])

---

und in מעגלי קצירה Ed. Homburg 17 a) von diesem Sittenbuche, dass darin die Grundlagen der Religion und die Geheimnisse der Gottesfurcht dargelegt seien. Auch Asulai (שה"ג II. ה, 76) spricht von demselben mit begeisterungsvollem Lobe.

[1]) O. Ch. No. 2. וימהר לקום . . . כאורה (s. ס' היראה 50b, 51a), ib. וכשינעול מנעליו וכ' das. No. 4. וירחין בנקיון כפיו 51a. No. 24 כי עיקר מצוותה על זכירת המצוות 51a, No. 61 וצריך להאריך בדל"ת 51b.

[2]) ס' הגן. Ich citire nach Ed. Amsterdam 1718. Bei Natan Spiro (יין המשומר Ed. Venedig 35a) wird es fälschlich R. Jehuda d. F. zugeschrieben·

[3]) Bei Berliner Raschi p. 374 aus Cod. Hamburg 37 (s. Steinschneider Katalog der hebr. Handschriften in Hamburg S.8) מיסודו של ר' יצחק בר אליעזר· Dass der Verf. des הגן gemeint ist, darf als gewiss angenommen werden

[4]) Aus den Worten קבלתי ממהר"ר משה בן הר"ר אליעזר דרשן (c. 2) folgt nicht mit Notwendigkeit, dass er diese Mittheilung direct empfangen hat, vielmehr lässt der Passus כי קבלתי אותו מאדם גדול (c.6) auch darauf schlieszen, dass ihm dieselbe als von einem groszen Manne herrührend bezeichnet wurde. Ein Seitenstück zu ihr ist die קבלת מהר"ר משה דרשן bei Hirz Treves Gebetbuchscom. zu אל מלך יושב für Festtage, wo wol derselbe gemeint ist. Vgl. auch Cod. d. Paris 716 u. 1120

[5]) Zwei Gutachten von R. Mose b. Elasar sind in Resp. Meir b. Baruch Ed. Prag 963, 965 aufgenommen. Aus Maimoniot (יבום No. 25. vgl. Resp. M. b. B. Ed. Lemberg. No 310) geht hervor, dass er im J. 1272 bereits mit Meir b. Baruch in Correspondenz gestanden hat (s. Zunz g. Vortr. S. 416 A. c.). An ihn ist auch das in Mose Minz's Resp. No. 10 mitgetheilte Schreiben des R. Meir b. Baruch gerichtet, in welchem dieser ihm eine wörtliche Abschrift

Es ist daher so ziemlich gewiss, dass Isak b. Elieser der Mitte des 14. Jahrhunderts angehört.[1]) Die Schriften des R. Jona v. Toledo, aus welchen der Inhalt seines Schriftchens zum grossen Theile geflossen ist,[2]) werden wol auch vor dieser

---

eines a. 1223 gefassten Synodalbeschlusses vorlegt. Die Angabe, dass der hier genannte Mose b. E. um 1450 gelebt hat, die Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 105 noch einmal wiederholt, beruht auf der irrigen Meinung, dass dieses Schreiben von Mose Minz herrührt. Der Schluss des Schreibens וקני עירו יושבי עירו . . . כי כן תקנו . . ., auf den Meir b. Baruch's Unterschrift folgt, lässt keinen Zweifel darüber zu, dass dieser der Verfasser desselben ist. In Mordechai Schebuot c. IV. d. 2. Recension wird eine Ansicht desselben citirt (והר' משה דרשן מביא ראיה („Bab. mez. III." bei Kohn in Grätz, Mtsschr. 1868 S. 171 kann ich nicht nachweisen). Ueber seinen Vater Elieser b. Mose Darschan vgl. Zunz Literaturgesch. S. 622, Steinschneider H. B. 14 S 64 ff. Nach einer Mittheilung S. Bär's (Kinot p. 135) hat das Klagegedicht ציון עטרת צבי שמחת המניך die Überschrift לר' אלעזר בר משה הדרשן מווירצבורק, wonach die ohnehin als falsch nachgewiesene Angabe des Dresdener Machsor Ms. (bei Zunz a. a. O. S. 320) zu berichtigen ist.

[1]) „Etwa 1460–1480" bei Zunz z. Gesch. S. 130 hängt mit der irrigen Anname (s. vor. A.) zusammen; vgl. dagegen Literaturgesch. S. 508.

[2]) Wir verzeichnen hier die fast durch das ganze Buch hindurchgehenden Parallelen zu denselben und andern Werken. C. 1 כי אנו חייב ים כי כולו das. את ה' אלהיך Afgsw. c. 1. אגרת התשובה s. להיות לו לעבדים מליחה סרוחה . . . ותולעת בו תפרח ist dem R. Jehuda d. Fr. zugeschriebenen Gebete אזכרה יום מותי (vgl. darüber Zunz Literaturgesch. S. 300) entnommen, das. ולא כאדם שפעמים נושה — כדמצינו בעירובין יראת אלהינו – כשהוא ביישן Sulzbach 54, a. c. 2 יסוד התשובה = יראת אלהים — כשהוא ביישן C. 2. 51a ס' היראה = וקודם שילך - das. לביה"כ – מכתמי צואה ib. 48a, אג' הת' = חייב אדם להתפלל התפלה וילבוש טליתקטן Das daranf folgende folgende Citat ist aus B. d. Fr. No. 830. ואח"כ das. (mit Einfügung von Semak No. 28); ס' היראה s. — מצויים בה כי כן ראיתי במדרש ילמדינו ist aus Jalkut II. 943; vgl. Or. Sarua II. 531; יניח תפלין וכ' ועוד מ"כ בס' No. 4; ק"ש s. O. S. I. וכן ישלהביא ראיה וכ' טוב הוא שילך ללמוד s. B. d. F. No. 18 וזה שמצא בס"ח s. O. S. II. 42. א"ז c. 1. אג' הת' = לפיכך אנו חייבין – עיקר לשה"ש 52 b 6. ס' היראה = ib. 2. וכתיב בספרי כשם — לילך בחדרו ללמוד Ende des 2. Absazes. וחייב כל ת"ח — שהם בני עוה"ב ;ואמרו בספרי לשנות או לקרות — זכרו תורת) ib. c. 1 = הזהירנו הנביא לזכור – עליו חטא ;.ib = לדרוש ויזהר וכ' Afgsw. ib. c. 2 = ויזהר אדם שלא להזכיר — חמטונפות ;(וכ' ויזהר אדם .ib = ויזהר אדם שלא יקלל — בשם או בכנוי ;השם לבטלה

Zeit in Deutschland kaum bekannt gewesen sein. Dass er diese gelesen hat, beweist ja die ausdrückliche Erwähnung des Chaje Olam, welcher Name ihm als der gemeinsame Titel der drei ihrem Inhalte nach mit einander zusammenhängenden kleinen Moralschriften R. Jona's gegolten zu haben scheint.[1]) Wenn man die fremden Stücke, die entweder mit [2]) oder ohne

---

ואסיר אדם ib. c. 2. = ואסור להסתכל — החמירות בתורה; שלא לקלל
וכן כל אדם ib. c. 6 = ותהא האשה והירה — העליונה לעוה״ב להסתכל וכ׳
ויזהיר אדם משבועת; וזה מעשה ג״ח ib. c. 3. = חייב ליתן . . . מן העושה
ואדם שרוצה לאמת — שזו היא שבועה; ib. = שקר — כתרגומו לאתקבל
ib. 3. = המלשינים — לתחית המתים; (ויזהר וכ׳ שלא לקלל Atgsw.)
המלשינים וכ׳ Das im Namen Raschi's mitgetheilte Responsum ist von B. Simson b. Abraham, s. Resp. Meir b. Baruch Ed. Prag No. 797, Mordechai Bab. mez. 338. Das andere anonyme Gutachten ist weiter nicht nachweisbar; der Gegenstand desselben wird in Ha-Terumot C. 46 Ed. Prag 65 a behandelt, wo auch der Ausdruck (שיש יד גוי באמצע; וכל וכ׳
כת׳ הר״ר) ib. c. 4 = לא ישחית וכ׳; c. 3 א׳ הת׳ = אפו גו׳ — מנבל פה
ואסרו חכמים ולמן וכ׳, ist vom Verf. aus einer andern Quelle hinzugefügt). ib. c. 2. = ואסור לספר להר׳ וכ׳; ib. = להעביר וכ׳ C. 5, darin Maimuni, Mose v. Coucy und ein sonst nicht minder bekannter Midrasch citirt werden, ist sonst eigene Arbeit oder aus Schriften, die sich nicht erhalten haben, zusammengestellt. C. 6. ועוד נקרא חסיד — משתנים B. d. Fr. No. 10; וכשקורא das. Rokeach Ed. Lemberg 2 d; ואם ידכא — וידום אהרן;
וכשקורא . . . וראה הגמול והעונש וכ׳) s. ib. c. בתורה — ולהשפיל עצמו
מאד יזהיר B. d. Fr. No. 32. = וכל אדם שאוהב צדקות — אינו רואה
ס׳ היראה Ed. Sulzbach 53 b. = אדם שלא לשקר — נופלים בניהנם
54 a = ואל תרדוף אחרי ישינות וליצחות; ומאר הזהר שלא לשקר וכ׳
Rokeach ib. C. 7 = וקח לך ראיה מאהרון — כי פשעי אני אדע
54 b. Den Lehrsaz: יסור התשיבה = לכבוד הבורא ית — הבינו אברהם
(יסוד ib.) הגדר הגדול המעולה המופלא מניעת המאכלות hat auch B. d. Fr. No. 12; וטוב לכל ירא אלקים לקנות — s. das. No. 618. מצאהו בס״ח
דרך ישרה שיבור וכ׳ וישליך מעליו כל c. 6. אג׳ הת׳ s. וביראת שמים
ויתודה בכל יום ג׳ פעמוים das. — Anf. יסוד התשובה = פשעיו — חובה
אך צריך לענות עצמו בכל; הרי ג׳ פרקים לג׳ ודויים wo יסוד הת׳ vgl.
כחו שיכל לסבול das. 54 a.

[1]) C. יסוד s. ויאמר תחנה א׳ הכתוב׳ בס׳ חיי עולם ומתחלת אנא ה׳ הת׳ 53 a (אנא השם חטאתי וכ׳).

[2]) Vgl. S 89 A. 2. In C. 2 (zweimal) und I. wird Einiges im Namen des R. Elasar v. Worms mitgetheilt, das nicht aus dem Rokeach stammt. Auch ist die am Schlusse aus ס׳ חסידים mitgetheilte Stelle in dem B. d. Fr. nicht vorhanden.

Angabe der Quelle in dieses Büchlein aufgenommen worden sind, abzieht, bleibt als Eigentum des Verfassers wenig oder gar Nichts übrig.

Neben den Schriften R. Jona's wurde zur Belehrung über die Busse auch die specielle Pönitenzübungen vorschreibende Anweisung des R. Elasar v. Worms viel gelesen. Dieselbe ist im Wesentlichen bereits in seinem Hauptwerke Rokeach enthalten.[1]) R. Mordechai b. Hillel scheint sie bereits als eine besondere Schrift zu kennen, die aber auch Anderes enthielt.[2]) Ahron ha-Cohen nimmt sie mit manchen Weglassungen[3]) und ausdrücklich als solchen bezeichneten Zuthaten auf; in Kolbo wird die Quelle erschöpfender benuzt, indes aber auch das paränetische: „Mein Sohn, sündige nicht mit den Augen u. s. w." das in R. Elasar's Schrift eigene Arbeit ist, als eine Offenbarung Metatrons und aller Engel und Propheten bezeichnet.[4])

Sind schon diese aus einer Quelle geflossenen Recensionen vielfach von einander verschieden, so ist die „Wege der Busse" betitelte Schrift,[5]) welche ebenfalls die Busslehre

---

[1]) Unter dem Namen הלכות תשובה Ed. Lemberg 8, 12.

[2]) Die in Mordechai Schebuot 755 aus סדר התשובה d. R. Elasar v. Worms mitgetheilte Stelle findet sich weder in Rokeach noch in den andern Bearbeitungen der Busslehre R. Eleasar's.

[3]) Orchot Chajim 101 a. ff. לקוטים מס' הכפרות שחבר הר' אלעזר מגרמיזא וכ'.

[4]) In Rokeach No. 28 erscheint diese Ermahnung als ein Werk des Verfassers. In Kolbo No. 66 gehen ihr die einleitenden Worte: זה אמר לי מטטרון שר הפנים ומיכאל וכ' וכל הנביאים והמלאכים לה. Daher יורה חטאים in מליצה זו אמר לי מטטרון שרה"פ Ed. Venedig No. 59. Dukes (Z. rabb. Spruchkunde S. 67) kennt sie nur aus שבט מוסר Ed Konstantinopel 62a, wo sie jedoch nur aus lezterer Quelle bezogen worden ist. Es ist indes nicht unmöglich, dass R. Elasar selbst sie einer ältern Schrift entnommen hat. Ist doch auch das Gebet דמעותי יכבה חרון אפך (Rokeach No. 21) nur ein Auszug aus יכבה דמעתי von R. Jehuda d. Fr. (B. d. Fr. No. 171, Zunz Ltgsch. S. 300).

[5]) דרכי התשובה in Resp. Meir b. B. Ed. Prag 113, 114.

R. Elasar's zur Grundlage hat, beinahe ganz anders geartet. Dieser erscheint blos als Tradent, der uralte Lehre vorträgt. Aus Rokeach ist kaum die Hälfte des Ganzen.[1]) Den Buss-recepten folgt ein mit Benuzung von Säzen des babylonischen Talmuds verfasster Buss-Midrasch, der manches Selbständige enthält.[2]) Demselben reiht sich eine groszentheils dem Buche d. Frommen entnommene Belehrung über die durch die Busse zu erlangende Versöhnung an.[3]) In der aus keiner anderen Quelle bekannten Erzählung, mit der das Buch schliesst, ist der Inhalt des Gehinnom-Tractats benuzt worden.[4]) Der als besondere Schrift edirte „Sündenweiser"[5]) bietet eine neue Bearbeitung dar, nebst Zuthaten aus andern Werken, die der Herausgeber, Isak b. Mose Eles[6]) hinzugefügt hat.[7]) Manches Hierhergehörige findet man auch in dem Sittenbuche Orchot Zaddikim (c. 26). Erwähnenswert ist betreffs des grossen Einflusses, den die kleinen Moral-

---

[1]) הבא על אשת איש - נפרעין ממנו ל"עוהב 113 (b—d).

[2]) Derselbe reicht von תנו רבנן לא תונו איש את עמיתו (113 d) bis ושלוה והשקט וכל זה לרעתם (114 b).

[3]) כל מצות שבתורה בין עשה וכ' s. B. d. Fr. No. 20.

[4]) מעשה שמת בעיר אחת צדיק ורשע ביום אחד. Die Parallelen aus dem Gehinnom-Tractate können bei Jellinek Bet.-ha-Midrasch I. p. 148 nachgelesen werden.

[5]) יורה חטאים oft edirt, ich citire nach Ed. Ven. 1579.

[6]) Vgl. über denselben mein: Zur Geschichte d. Juden in Mähren im Wiener Jahrb. f. Israeliten 1868, S. 148 Zedner Catalog S. 375.

[7]) Die Vorrede הבה נתחכמה ist dem Anhange zu ס' התפוח Ed. Venedig 1519 entnommen, woher sie auch Elia Kohen (שבט מוסר c. 28) hat. Die 7 Stufen der Busse 3b ff. sind aus Menorat ha-Maor No. 277. Im Texte befinden sich noch mehrere Stücke aus andern Werken, die genannt werden. In No. 41, 42 ist Alles von כי כל המתגאה מורד bis לפני רבו תמיד wörtlich in der Ermahnung des R. Mose von Evreux zu lesen (Orch. Ch. 103 a, Kolbo No. 66), die aber selbst nun wiederum eine so frappante Ähnlichkeit mit dem Inhalte einer Epistel Nachmani's hat (abgedruckt in תפוחי ז"ב Ed. Mantua 107b — 109a, in ר"ח Ed. Fürth 172 als צוואת הרמ"בן לבנו angeführt), dass man, um den eigentlichen Autor zu nennen, zwischen diesen beiden Namen wählen muss. Der Ausspruch des Weisen in יורה חטאים No. 42 ist aus ס' הישר Ed. Frankf. p. 131.

schriften R. Jona's in der jüdich-ethischen Literatur gewonnen haben, dass auch R. Mose Chagis in seinem populären Moralbüchlein [1]) fast das ganze Buch von der Gottesfurcht wörtlich mit einigen Zuthaten abgedruckt hat, ohne dass dies in demselben irgendwo angemerkt wird.

---

[1]) צרור החיים c. x mit besonderer Überschrift, die mit den Worten קרא שם הפרק חיי עולם schliesst.

Miscellen.

I.

Die palästinischen Archipherekiten.

Nach der Niederlage des Exilarchen Mar-Sutra II. im Kampfe gegen die Mazdakia's, die mit seiner Hinrichtung an der Brücke von Machuza endete (516), mussten die Mitglieder des Exilarchenhauses, die die Rache des siegenden Königs zu fürchten hatten, die Flucht ergreifen. Der Sohn Mar-Sutra's, der nach seines Vaters Tode zur Welt kam und dessen Namen erhielt, wurde im J. 520 nach Palästina gebracht (s. Jahrb. II. S. 38, 101—109) Als er herangewachsen war, wurde er zum Oberhaupte der Lehrakademie erwählt (c. 540) und diese Würde nachher auch in fortlaufender Reihe auf seine Nachkommen übertragen (s. Seder Ol. sutta Ende). Über die Träger derselben, die den Titel Resch-Pirka (Archipherekit) hatten (vgl. das. und Corpus juris Nov. 146 bei Grätz Gesch. 5 S. 435–437), ist im Anhange zu dem ursprünglichen Texte des Seder Olam sutta (beg. ובשנת ד' מאות ....), der noch durch einen jüngeren Nachtrag (beg. ורב אביי הוליד ...) ergänzt ist, ein summarischer Bericht vorhanden, für dessen etwas defecten Wortlaut in den aus correcteren Texten stammenden Relationen Zakuto's (Juchasin Ed. Filipowski p. 93 col. b) und Ibn Jachja's (Schalsch. Ed. Zolkiew 53 b) einiges Material zur Berichtigung und Vervollständigung dargeboten ist. Letzterer kennt auch aus einer anderen Quelle eine Diadochie von sechs Geschlechtern nach Mar-Sutra, für deren Bestand er eine Zeitdauer von 150 Jahren annimmt (ib. 27 a). Sie giebt im Allgemeinen den Inhalt des genannten Anhanges zu Set. Ol sulta wieder, ohne dass der Nachtrag berücksichtigt wird, der also wohl in manchen Texten gefehlt hat.[1]) Die Reihe der Archipherekiten stellt sich nach den genannten Relationen in folgender Weise dar

[1]) Der Bericht über die Archipherekiten kennzeichnet sich als Anhang dadurch, dass er die Angabe, mit dem die vorhergehende Relation schliesst

A (S. O. s.)	B (Juch.)	C. (Schalsch.)
מר זוטרא	מר זוטרא	זוטרא
רב גוריא	רב גוריא	גוריא
מר זוטרא	מר זוטרא	זוטרא
רב יעקב	רב יעקב	יעקב
רב מיגס	רב שמעיה	מיקס
רב נחמיה	רב נינא	נחמיה
רב אבדימי	רב מיגש	אבדימי
ר' יעקב, רבי פינחס, ר' עזריה ר' חצוב	רב מיסא	פנחס
	רב נחמיה	חצוב
	רב אבדימי	
	רביעקב [רב] פנחס	
	ר' חצוב	

Wie lange der Stammvater des Archipherekitenhauses, Mar Sutra, fungirt und worin seine Wirksamkeit bestanden hat, ist nicht bekannt. Es könnte wol sein, dass er, der doch von der in den babylonischen Schulen damals vorherrschenden Thätigkeit wohl Kenntniss hatte, auch in den palästinischen Schulen darauf hingewirkt hat, dass das vorhandene Lehrmaterial zusammengetragen werde und in dieser Zeit der palästinische Talmud verfasst wurde, doch ist bei dem gänzlichen Mangel historischer Zeugnisse hierüber nichts Gewisses zu statuiren. Da Mar-Sutra höchst wahrscheinlich in frühem Alter zu seiner Würde gelangt ist, so ist anzunehmen, dass die bekannte Verordnung Justinian's über das Vorlesen der heiligen Schrift in den Synagogen (553 s. Grätz a. a. O.) in seine Functionszeit fällt. Der Widerspruch gegen das Vorlesen der griechischen Übersezung in den Synagogen, das sonst in Palästina vielleicht gar nicht so ungewöhnlich war, ist dann sicherlich von ihm ausgegangen.[1]) Es scheint, dass die Archipherekiten ihren Siz in Tiberias hatten und dortselbst Mar-Sutra seine neue Heimat gefunden hat. Die רישי כהנא דיהודיא דטבריים (Brief d. Bischofs Simeon bei Assem. bibl. or. I. 379, s. Grätz a. a. O. S. 432) sind doch wol die officiellen Leiter der palästinischen Judenheit, die רישי פירקא, und ist die Ungenauigkeit der Titelbezeichnung nur darauf zurückzuführen, dass dem Bischof, dem es nicht unbekannt war, dass die jüdischen

---

in anderer Form wiederholt und den Titel ריש פירקא in ראש סנהדרין verwandelt. Offenbar schlosz derselbe mit den Worten שמונים ושבעה דורות וכולם שמונים ושבעה כלל שמותם (was wol sagen will: Alle Generationen sind in diesen Namen begriffen). Das Weitere ist eine von einem Zeitgenossen des zulezt genannten Archipherekiten zur Ergänzung der bereits vorhandenen Liste hinzugefügte Notiz. Dass אביי in אבדימי zu emendiren ist, versteht sich von selbst.

[1]) Unter der δευτέρωσις, deren Vortrag neben dem verlesenen Schrifttexte verboten wird, hat man sich wol die in den Synagogen üblich

Würdenträger in Tiberias „Häupter“ genannt wurden, das ihm geläufigere רישו כהנא durch die Feder geflossen ist.

Für die Functionsdauer Mar-Sutra's und seiner beiden blos dem Namen nach bekannten Nachfolger Gurja und Mar-Sutra darf, zumal ersterer frühzeitig zu seiner Würde gelangt ist, unbedenklich ein Zeitraum von 70 Jahren (540–610) in Anspruch genommen werden. Danach würde es weiter keinem Zweifel unterliegen, dass der auf Mar-Sutra II. folgende Jakob derselbe ist, zu dessen Zeit, wie Dionysius (bei Assem. l. c. II. p. 102) berichtet, auf Befehl des Kaisers Phocas Juden zur Taufe gezwungen wurden (a. 617: Phocas imperator Judaeos taptizari compulii. Per idem tempus florebant Jacob Judaeus, Athanasius patriarcha etc.) Auf diesen lässt R. Schemaja und Chanina (für נינא ist wol חנינא zu lesen), deren Namen in den andern Texten vermisst werden, folgen. Bei Megas (C. מיקם) ist nur der griechische Name bemerkenswert (Zunz ges. Schriften II. S. 22). Eine griechische Namensform ist auch מיסא (= מישא Moyses), wie nach C sein Sohn geheissen haben soll. Die Liste nennt nach diesen (oder nach Megas) Nehemia und schliesst mit Abdime.

In der Nachtragsnotiz werden drei Söhne des Abdime namhaft gemacht, von denen wol nur Pinchas als eigentlicher Nachfolger seines Vaters anzusehen ist. Die Vermutung, dass Pinchas derselbe ist, der von den alten Mosoreten als Autorität angeführt und von einigen „das Schulhaupt R. Pinchas“ (ר' פינחס ראש הישיבה) genannt wird (vgl. über ihn Baer und Strack Dikduke ha-Taamim S. 14 u. 84), hat Vieles für sich,[1]) doch hat er sicherlich nicht c. 600 gelebt, wie bei Fürst (Gesch. d. Karaertums 1. S. 18) angegeben wird. Man muss frühestens c. 700 annehmen. Er scheint auch als Verfasser eines chronologischen Werkes bekannt gewesen zu sein. Wenigstens nennt Hamza Ispahani unter seinen Quellen ein Buch, „dessen

---

gewesene targumistische Paraphrase zu denken. Darauf deutet auch die wahrscheinlich auf die Justinianische Verordnung sich beziehende Angabe des von Halberstamm in Kobak's Jeschurun hebr. Abth. 6. S. 126 veröffentlichten gaonäischen Responsums hin ועוד שמענו שגזרה מלכות הרשעה שלא יקראו בתורה ויתרגמו. Es soll damit nicht gesagt sein, dass das Vorlesen aus der Tora überhaupt untersagt, sondern dass die mit der Einschaltung des targumistischen Zubehörs stattfindende Lection verboten wurde. מלכות הרשעה ist die byzantinisch-christliche Regierung (vgl. auch Halberst. S. 129).

[1]) Zunz (G. V. S. 136 A. a.) findet, dass die im Nachtrage genannten Personen רבי titulirt werden, währenddem den Namen der früheren (im Anhange genannten) Exilarchen die Ehrenbezeichnung רב vorgesezt wird. Das beweist aber nur, dass das lezte Stück einer andern Hand angehört, die sich auch in הוליד את zu erkennen giebt, wofür der älteste Chronist ואחריו gebraucht.

Abfassung dem Hebräer Pinchas b. Bata zugeschrieben wird“ (vgl. Bacher in Kobak's Jeschurun d. Th. 8 S. 11 u. 16). Hier kann wol nur eine בריתא דר' פינחס בן יאיר gemeint sein. An den Midrasch Tadsche, der übrigens nur Eeine igentlich chronologische Angabe, (Ed. Jellinek in ב״המ״ד 4. S. 170 ff.) enthält, die auch in Seder Olam Sutta vorkommt, ist hier wol nicht zu denken, vielleicht aber, dass dieses bis auf den Nachtrag von R. Pinchas herrührt.

Auch Jakob, der Bruder des R. Pinchas, scheint nicht ganz zu den Verschollenen zu gehören. Bekanntlich citirt Salomo b. Jerochim einen Commentar zum palästinischen Talmud von Jakob b. Ephraim (חפסיר יעקב בן אפרים Pinsker Lik. II. S. 14). Schorr möchte wol diese Angabe auf eine falsch verstandene Abbreviatur zurückführen (Hechaluz 6. S. 70), allein es ist nicht abzusehen, wie ein Copist bei Auflösung derselben gerade auf diesen gar nicht so gewönlichen Namen verfallen sollte. Zudem hat Harkavy noch ein gleiches Citat an einer andern Stelle aufgefunden (jüd. Literaturbl. 7 S. 2). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Jakob b. Abdime der Verfasser dieses Commentars war. אבדימי wurde irrtümlich אפרים gelesen und der Verf. fälschlich Jakob b. Ephraim genannt. Der dritte Bruder, Azaria, wird in B. und C. nicht genannt.

Was von חצוב, dem lezten Archipherekiten, der in unserer Quelle genannt wird, zu halten ist, ist sehr fraglich. Der Name selbst steht vereinzelt da und ist kaum ein rechter Sinn in demselben zu finden. Sollte חצוב vielleicht in חביב zu emendiren und der Masoret Chabib (Pinsker a. a. O. S. 29, 30, Baer und Strak a. a. O. S. 84) ein Sohn des R. Pinchas gewesen sein, wie er denn in einem Codex (das. S. 78) in der That ר' חביב בן ר' פינחס פיפים genannt wird? Allerdings lautet der Name des Vaters gewöhnlich פיפים, das mit talmud. פפיים (Papias) identificirt werden könnte, doch ist es immerhin möglich, dass פיפים nur ein verschnörkeltes פינחס ist.

Unsere Nachrichten reichen bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts; um diese Zeit (747) zog Acha von Schebacha nach Palästina. Vielleicht dass ihm die Würde eines Archipherekiten übertragen und die Erblichkeit derselben dadurch aufgehoben wurde.

II.

Zur Midraschkunde.

Manche Midraschwerke, die nur dem Namen nach oder durch Stellen, die in der älteren Literatur aus denselben angeführt werden, bekannt waren, sind in neuerer Zeit aufgefunden und veröffentlicht worden, bei zweien, die

vor etwa dreihundert Jahren noch vollständig vorhanden waren, ist die Wiederentdeckung bis jezt noch nicht geglückt, bei Midrasch Abchir, den Asaria dei Rossi gesehen (Zunz g. V. S. 283 A. f.) und dem Midrasch Agur, den Menachem de Lonsano herauszugeben beabsichtigte. Nach einer Meldung Schwarz's (תבואות הארץ 50 b bei Ben-Jakob אצר s. v.) soll lezterer zwar in Druck erschienen sein, es ist aber kein Exemplar dieses angeblich gedruckten Midrasch bekannt geworden. Vorläufig wird es von Nuzen sein, wenigstens die bisher noch unbeachtet gebliebene einzige Stelle kennen zu lernen, die Lonsano (שתי ידות 58 b.) aus demselben anführt. Im Verlaufe der Beweisführung für die von ihm daselbst ausgesprochene Meinung betreffs der Abräumung der Asche vom Altare bemerkt er nämlich: וכן ארז"ל במדרש אגור בענין שבח הענוה וז"ל בנוהג שבעולם אדם מכבד את ביתו בבגדים בלות שמא מתעטף הוא בכל כליו ומכבד את הבית אבל אהרן לובש שמנה בגדים ודומה כחתן בחופתו והרים את הדשן. Als Muster der Demut erscheint Ahron von dieser Seite nur noch in Num. rab. c. 4 (auch von L. angeführt). Bachja (Hzpfl. VI, 6 p. 303) erblickt schon darin, dass diese Funktion von Ahron verrichtet werden soll, eine Weisung zur Demut, wozu in Kad ha-Kemach (Art. גאוה Ed. Warschau 20 a), in Ausführung dieses Gedankens bemerkt wird, dass auch die Anlegung der acht Priestergewänder für dieselbe zu gleichen Zwecken geboten worden sei (ונצטווה עוד שמונה בגדי כהונה בשעת ההרמה . . . להתרחק ממדת הגאוה). Das wird aber nur im Midrasch Agur in dieser Weise hervorgehoben, den also auch Bachja b. Ascher gekannt zu haben scheint. — Der Midrasch Abchir ist auch gegenwärtig nicht viel mehr als durch die Auszüge im Jalkut (Zunz g. Vortr. S. 282 A. f.) bekannt. Dass der Name von der abbreviirten Wunschformel am Schlusse der einzelnen Vorträge herrührt (Jahrb. I. S. 246 A 17) [1]) wird dadurch, dass Mose Tachau (s. אנ"ץ III. p. 88) denselben mit einem Abkürzungszeichen versicht, bestätigt. Die dort angeführte Stelle ist so wie das Citat in Paaneach rasa zu Gen. 5, 29, sonst nicht bekannt. Die Stelle die Hirz Treves (zu האדרת והאמונה Buchst. פ) anführt, stimmt mit einigen Varianten zu Jalkut I, 241, d., Salomo Molcho (המפואר 21 b) kennt den Abchir sicherlich nur aus dem Jalkut (I, 133). Das Vermerk in Jalkut II, 76 lautet in Ed. Saloniki blos מדרש und ist diese Stelle (vgl. Zunz

---

[1]) In einer Note zu Schem ha-Gedolim Th. II. Ed. Frankfurt a. M. 1847 S. 243 wird aus Josef Kara's Machasor-Commentar mitgetheilt, dass אבכיר die Worte אמן ברוך יהי רצון darstelle. Ist diese Auflösung auch unrichtig (vielleicht nur ungenau mitgetheilt?), so haben wir doch hier ein von Elasar von Worms unabhängiges Zeugniss dafür, dass dieser Name nur als Abbreviatur angesehen wurde. Als eine solche erscheint diese Buchstabengruppe noch in einem Epigraph vom J. 1476 (Cod. Paris 1088).

a. a. O.) wol kaum dem Abchir zuzutheilen. Da dieser Midrasch nachgewiesenermaszen zu den Quellen gehört, aus denen Tobia b. Elieser geschöpft hat (Buber Einl. zu לקחטוב p. 14), so sind sicherlich manche Agada's, die wir bei ihm lesen, demselben entnommen. Mit Sicherheit lässt sich dies von einer in einem jüngeren Pesiktawerke befindlichen Haggada (Jellinek BhM. VI. p. 40 Asgsw. ויבא משה) behaupten, da die scheinbare Verschiedenheit beider Stücke eigentlich nur durch ungenaue Textirung entstanden ist.[1]) Im J. 1832 dachte Zunz noch an die Möglichkeit, dass Midrasche zu Hiob und Jesaia, von denen er Spuren entdeckt, aufzufinden sein werden (a. a. O. S. 270). Aus den Citaten des Commentartor R. Ber Cohen, (Lev. rab. 15, 9[2]) Num. 16) konnte auf deren Existenz nicht geschlossen werden, denn sie weisen auf die entsprechenden Stellen im Jalkut (II, 916 I, 121) hin und ist aus demselben Grunde auch nicht mit Reifmann (in einem Briefe von 1881) zu vermuten, dass selber einen Midrasch zu den 12 Propheten gekannt hat (מ"כ zu Num. r. c. 16 s. v. ושפחהכותיה und ib. 20 Ed. Wilna § 22), da Jalkut II. 591 und 538 gemeint sind. Aus Midrasch Job citiren Isak v. Akko (bei Jellinek Mose b. Nachman's Dissert. p. 36) und der arab. Pentateuchcommentar bei Steinschneider (Verz. d. hebr. Hdschr. in Berlin p. 65) — Neben den untergegangenen Midraschim sind auch noch manche alte Stücke aufzusuchen, die als Boraita circulirten. Der in Rokeach No. 362 unter dem Namen פרקי דר' יוסי angeführte haggadische Tractat (s. Asulai s. v.) enthielt die Berachot 4a angeführte Boraita in anderer Recension. In anderer Bearbeitung erscheint dieselbe im Anhange zu תפוחי זהב Ed. Mantua 110b; sie wird 117 a ברי(תא דר" יוסי genannt. In Rokeach No. 317 wird aus מעשה הגאונים eine Reihe halachischer und haggadischer Aussprüche über die Zurückziehung der Frauen während der Menstruation angeführt, die, da sich keine Quelle für sie nachweisen lässt, ohne Zweifel zu der alten nur noch in einzelnen Fragmenten zurückgebliebenen Nidda-Boraita gehörten (s. Jahrb. II. S. 124—126).[3]) Eleasar von Worms ist auch die Kunde eines sonst völlig verschollenen Midrasch zu verdanken. In dem Commentar zu den Haftara's (Ed. Warschau 1878 p. 15 b) bemerkt er nämlich zu Jes. 40, 1: הקב"ה אומר נחמוני נחמוני

---

[1]) In Jalkut fehlt nach אנכי das hier unmöglich zu übergehende ולא: יהיה לך, dafür muss in B.h.M. p. 40 Z. 1 v. u. gelesen werden: ילאחשא [קיים אברהם שנ' הרימותי ידי אל ה'] וזכור קים יוסף [שנ'] וטבוח טבח [והכן] כבר קים לאתענה קים אברהם יצחה שהושיט und ist p. 41 zwischen Z 3 u. 4 einzuschalten שהעיד וכ' (wie in J.). Dass Josef den Sabbat gehalten, wird aus dieser Stelle auch in Mechilta zu Exod. 13, 19 (Ed. Friedm. 24 b) Gen. rab. c. 92 und Parallelst. bewiessen. Danach ist Jahrb. 4. S. 134 A. zu berichtigen.

[2]) Hier ist ויצא f. ישעיה zu lesen.

[3]) Aus derselben Quelle schöpft vielleicht ס' המקצועות in Schaare Dura 61 a.

שאני צדיך לנחמה כדאיתא באיכה זוטי נחמו נחמו עמי בגימ' נחמוני נחמוני ,עמי ביה עמי קרי כלומר עמדי תנחמו ג"כ ע"כ. Das Stück Jalkut II. 1010 (vgl. Friedman zu Pesikta rab. 139 a A. 35) stammt wahrschiinlich aus diesem „kleinen Echa-Midrasch.“ Ein Stück aus einem מדרש איכה מדר"זל כ"י giebt Asulai פתח עינים 104 a.

III.

Die Sesostris - Mauer.

In dem Verzeichnisse der Söhne Israel's (Gen. 46, 8—28) wird, wie bereits die alten Commentatoren bemerken, ein Name vermisst. Die Haggadisten machen verschiedene Versuche, die hier vorgefundene Lücke zu erklären oder zu ergänzen (s. Gen. rab. c. 94 und die in Ed. Wilna p. 350 Note 5 verzeichneten Parallelen, denen noch Tanchuma Bamidbar 16 und Jalkut I, 690 hinzuzufügen ist). Chama b. Chanina schliesst aus der überflüssig scheinenden Bemerkung אשר ילדה אותה לוי במצרים (Num. 26, 59), dass Jochebed mitgerechnet wurde. Ihr Name konnte hier nicht angeführt werden, weil sie noch nicht zur Welt gekommen war, allein sie wurde bereits zu den siebzig Personen gezält, weil ihre Geburt nahe bevorstand. Von במצרים meint der Haggadist, dass es hier soviel als „an den Thoren Aegyptens“ (בפיילי של מצרים Tanch. l. c. לפתח מצרים) bedeute. Der babylonische Talmud (Sota 12) hat hierfür den Ausdruck „zwischen den Mauern“ (זו יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות), den auch Ps. Jonatan adoptirt (ביני שוריא Gen. 46, 26, Num. 26, 59). Derselbe kann nicht als eine andere Bezeichnung des Begriffes „Grenze“ angesehen werden, da diese nicht so ganz vereinzelt dastehen könnte; es muss hier wol eine bestimmte Localität gemeint sein, die auf dem Wege zwischen Palästina und Aegypten zu suchen ist. Es lässt sich nun in der That nachweisen, dass an der Ostgrenze Aegyptens, wo dieselbe zu suchen wäre, fortificatorische Bauwerke standen, welche unter dem Namen „die Mauer“ bekannt waren. „Die östliche Seite von Aegypten“ berichtet Diodor (I, 57), „schüzte der König (Sesostris) gegen die Einfälle von Syrien und Arabien her durch eine Mauer, die er von Pelusium bis Heliopolis durch die Wüste führte, 1500 Stadien lang.“ Auch in den geographischen Listen aus der Ptolenäerzeit wird eine Localität in dieser Gegend genannt, welche „die Mauer“ oder „die Mauern“ hiess, die nach Brugsch (la sortie des Hebreux d'Egypte etc. Alexandrie 1874 p. 31) mit der Sesostrismauer identisch ist. Derselbe Aegyptologe hat den Namen dieser Mauer (ta-Anb) auch auf

einem Papyrus aus der Zeit der 12. Dynastie nachgewiesen (ib). Es wird wol keinem Zweifel unterliegen, dass das talmudische בין החומות die hebr. Bezeichnung der Sesostrismauer darstellt.

IV.

'Ερικεπαῖος.

Dem Orpheus wurden nach einer Angabe bei Joh. Malalas (O. 181) durch ein Orakel drei Gottesnamen mitgetheilt: *Μῆτις Φάνηια 'Ερικεπαῖος*. Lezteres Wort, das nicht wie die beiden ersten aus dem Griechischen sich ableitet, bedeutet nach Malalas: Lebensspender (*ζωοδότης*). Wenn diese Erklärung nicht ganz erraten und erfunden ist, wird wol eine verunglückte Etymologie, etwa הקריב חי, ihr zu Grunde liegen. Im Commentar zu St. wird bemerkt, dass von dem Namen יהוה die einzelnen Buchstaben als Zalen betrachtet, dann jede zur zweiten Potenz erhoben wurde und durch die Summirung der Produkte die Ziffer קפ"ו gefunden wurde,[1]) welche mit der ihr vorgesezten Partikel הֲרֵי zu einem Wortgebilde sich gestaltete, das, in's Griechische trasscribirt und mit dem Adjectivsuffixe versehen, *'Ερικεπαῖος* ergab. Der Erklärer hat offenbar seinen Scharfsinn sehr angestrengt, um in diesem seltsamen Worte einen aus dem Hebräischen stammenden Gottesnamen nachzuweisen, was aber in der That ganz überflüssig war. *'Ερικεπαῖος* ist nicht's anderes als das gräcisirte אֶרֶךְ אַפַּיִם (der Langmütige), das aus Exod. 34, 6 und anderen Stellen als Gottesname bekannt war.

V.

Nachklänge der Susanna - Sage.

Nebst den im Jahrb. III. S. 9. ff. nachgewiesenen haggadischen Traditionen, in denen die im Susannabuche vorgetragene Erzälung in anderen Versionen wiederkehrt, ist noch eine weitere Angabe des Midrasch bereits hervorgehoben worden, die zu derselben in unverkennbarer Beziehung steht (meine Analekten in Weis' Bet-Talmud I. S. 111). Diesen Parallelen ist noch

---

[1]) ושם וזו"יה ג"כ קפ"ו בהכאה bemerkt Josef Gikatilia (s. Gabriel Warschauer Likkutim etc. Ed. Warschau 14 a).

eine in der Elieser-Boraita (c. 49) enthaltene, einem R. Secharja in den Mund gelegte Äuszerung hinzuzufügen, welche einen nicht unwichtigen Beleg für die Identität des in der Mischna erwähnten Ben-Sakkai mit dem Daniel des Susannabuches (s. Jahrb. das. S. 47 u. 64) darbietet. Durch Daniel, heisst es da, der der Memuchan des Esterbuches ist, sei es bewirkt worden, dass Ester das Königtum erlangte. Er habe Ahasverus, der die Verstossung Waschti's unter Thränen bereute, das Rechtmässige dieses Verfahrens gegen dieselbe nachgewiesen. Daniel sei hier der „Reine“ gewesen, durch welchen „Reinheit“ zu Stande gebracht, ein heilbringender Erfolg herbeigeführt wurde (מגלגלין זכות ע"י זכאי. ע"י דניאל שהיה ממוכן נתגלגל המלכות על אסתר). Ist schon damit, dass Daniel hier als juridischer Ratgeber des Königs und besonders als Anwalt für Ester erscheint, ihm eine Rolle zuertheilt, die derjenigen, welche er als Fürsprecher für Susanna einnimmt, ziemlich ähnlich ist — es handelt sich in beiden Fällen um das Königtum einer jüdischen Frau — so ist es bei der ausdrücklichen Beziehung des Eigenschaftswortes זכאי auf Daniel in dem vielfach anders angewendeten Ausspruche fast gar nicht zu verkennen, dass diese Bezeichnung für Daniel nicht unbekannt war. Er galt als der „Reine,“ Schuldfreie (זכאי ἀθῶος s. Jahrb. a. a. O. S. 64), und wenn in der Mischna anstatt seines Namens die fingirte Benennung בן זכאי gebraucht wurde, so wussten die Kundigen, wer mit derselben gemeint sei. Seltsam contrastirt zu der Identification Memuchan's mit Daniel die talmud. Anname, dass M. nur ein anderer Name für Haman sei (Megilla 12b). Für D. wird indess im Kreise Ester's doch ein Plaz frei gelassen, es soll nämlich Hatach kein anderer als Daniel sein (ib. 15a Midr. zu Est. 4, 5.) Dass die Frau des Nebucadnezar — d. i. Susanna — eine Jüdin war, weiss auch Elmacin (s. Kobak's Jeschurun d. Th. 8. S. 25).

VI.

Ein verpöntes Chanukalied.

Es ist ein seltenes Vorkommniss, dass ein weltliches Lied sich in ein Gebetbuch hineinverirrt; um so befremdlicher erscheint es, dass ein solches in einer Reihe jüdisch-religiöser Dichtungen des Mittelalters einen Plaz finden konnte, zumal in Deutschland, wo jene Art von Poesie fast gar nicht gepflegt worden ist. Wenn es geschehen konnte, dass ein Gesang, der zu reichem Tafelgenusse auffordert und von der Religion blos das

Motiv erborgt, auf welches hin dieser zu einem Werk der Frömmigkeit gestempelt werden kann, Eingang in die Gebetbücher fand, so wird dies nur dadurch erklärlich, dass man in dem in das Gewand der heiligen Sprache eingekleideten Poem den Schalk nicht erkennen mochte, der sich auf diesem Wege in die Herzen hineinzuschleichen suchte. Sicherlich ist das Tischlied für den Chanukasabbat, dessen Eingang (אכלו משמנים וסולת רבוכה) schon darauf schliessen lässt, dass der Verfasser nicht gerade zu den büssenden Asceten gehört hat und das noch mehr in dem Refrain (האי האי בית כור המכור תחכור לשכור בית כור לצורך חנכה) den Naturlaut eines dem Tafelgenusse fröhnenden Herzens wiederklingen lässt, blos aus Versehen in manche alte Gebetbücher aufgenommen worden. Es gehört entschieden nicht der religiösen Poesie an, es giebt sich vielmehr nach Ton und Inhalt als ein Zechlied zu erkennen. In möglichst wortgetreuer Nachbildung lautet es folgendermassen:

Lasst heut' das Mal Euch schmecken,
Süss Mehlwerk gebacken fein!
Mit Braten den Tisch Euch decken,
Chanuka-Sabbath muss es so sein!

Was da ist in Feld und Haus,
Verkauf's und schaff' nur Geld herbei;
Geld verbrauch' zum reichen Schmaus,
Der giebt dem Fest die rechte Weih'.

Die Kapaunen gemästet
Gebraten am Spiess
Am Feuer geröstet
So einen geniess'.

Was da ist u. s. w.

Die gute fette Speise
Die Kuchen so süss, so frisch,
Mit lautem Amen preise
Solch einen leckeren Tisch.

Was da ist u. s. w.

Schweigt mir vom Wasser,
Das dem Brunnen entquillt;
Der Wein ist sein Hasser
Der den Durst uns heut' stillt.

Was da ist u. s. w.

Lasst dem Wasser seine Flut,
Mag rauschen sie im Quellengrund;
In Strömen fliess nur Traubenblut,
Danach wässert uns der Mund.

Was da ist u. s. w.

Das Gedicht, dessen Verfasser sich akorostichisch Abraham nennt (Landshut Amude p. 10 Zunz Ltgsch. d. syn. Poesie S. 539)[1]) scheint auf deutschem Boden etwa iu der Mitte des 14. Jahrhunderts entstanden zu sein. Abraham Kohen,[2]) Rabbiner in Halle, wollte es schon damals nicht zulassen, dass es von den Jünglingen gesungen werde. Der Verfasser, meinte er, könne kein Gelehrter gewesen sein, da er im Widerspruche zu Meir v. Rotenburg der Chanuka-Malzeit den Charakter religiöser Pflichtmässigkeit beilege.[3]) Mehr aus ethischen Gründen will der Arzt Mordechai Levison in Upsala[4]) dieses Lied beseitigt wissen, das einer profanen Dichtung und den Gesängen weinlustiger Zecher gleichzuachten sei.[5]) In noch schärferen Worten verurteilt Ahron Worms, der auf Levyson's Äusserung Bezug nimmt, den unbekannten Verfasser dieses Poëms. Von würdigen Männern hat er gehört, dass derselbe ein Schalk gewesen sei, dem es damit nur um einen Spass zu thun gewesen.[6]) Durch die Paraphrase, mit der Ahron Worms, der im

---

[1]) Im spanischen Ritus wurde dasselbe zum Gebrauche für das Purimfest umgearbeitet (Berliner נחלת ש״דל II p. 5).

[2]) Derselbe ist wahrscheinlich identisch mit מהר״ר אברהם כ״ץ, der der Synode zur Erfurt (c. 1410) beigewohnt hat (Grätz 8. S. 434). Vgl Resp. Isr. Bruna No. 162, wo לירמאן und מראכ״ץ in ליפמאן und מהר״א כ״ץ zu emendiren ist. Er correspondirte mit Jakob Weil (s. Resp. Mose Minz No. 26) und Jakob Mölln (s. dessen Resp. No. 78, 81. vgl. 181.) und wird von R. Jona (או״ה c. 59, § 1) erwähnt. Danach ist Berliner (Steinschneider Hebr. Bibl. 12 S. 34) zu ergänzen Wie aus Maharil (ה׳ שבת Ed. Cremona 37a) hervorgeht, wirkte Abraham Cohen in Halle.

[3]) עוד הגידו לי שמהרר אברהם הכהן לא רצה להניח הבחורים לנגן הזמר אכלו משמנים על השלחן לפי שמשמע כאלו נתקן ע״פ ת״ח וז״א כלל שהרי כתב מהר״ם שסעידת חנוכה אינה סעודת מצוה והזמר מתחיל אכלי משמנים כו׳ עד תמכור לצורך חנוכה משמע דסעודת מצוה היא (Resp. Jsr. Bruna No. 137).

[4]) vgl. über denselben Carmoly revue orientale II. p. 441—444

[5]) ואחר חבר שיר אכלו מתתקים וכ׳ לאמר אותו בשבת חנוכה אשר הוא בעיני כשירי חול וכאחד משירי הפירטים על הנבל ההומים ליין ולשכר (תוכחת מגולה 13 b).

[6]) ואגב אזכרה מה שהדפיסו זמר אכלו משמנים וכ׳ כל המבחין ישתומם להתערב שוא וכזב והבל שיש בו חטא בתוך סידורי קדש ובחיבור תוכחת מגולה על קהלת קרא שמו לץ היין ובילדותי שמעתי מאנשים חשובים חשבוהו לשחוק שמחברו היה מכת לצים ופוחזים ולשונו לינות שתים ויום אחד חזותו מוכח ומי שבידו למחות למדפיסים ה״ז משובח (באר שבע 81 b).

19. Jahrhunderte noch den Piut bereichert, es versuchte,[1]) ist das Gedicht wol nicht verdrängt worden, indess ist es ohnedies auch in den Auflagen des alten Siddur bereits verschwunden.

VII.

Mose Nerol.

M. N., oft in dem Werke seines Sohnes Tobia Kohen citirt und bekannt als Verfasser eines die polnischen Märtyrer des Jahres verherrlichenden Klagegebetes (Benjacob Ozar p. 82 No. 594, ohne Commentar mit anderen Gebetstücken auch 1788 in Metz und 1806 in Luneville gedruckt) wurde etwa 1598 geboren[2]) und starb 1659 als Rabbiner in Metz,[3]) nachdem er drei Jahre früher einem mörderischen Überfalle glücklich entgangen war.[4]) Am 22. September 1657 hatte er mit einer Deputation der jüdischen Gemeinde zu Metz eine Audienz bei Ludwig XIV.[5]) Seine ihn überlebende Frau, Fega, vermälte sich zum zweitenmale mit Samson Bacharach und starb 1666.[6]) Er hat unter Anderem auch Isserls „Torat-Ha-Chattat" glossirt[7]) und stand in grossem Ansehen bei seinen Zeitgenossen.[8]) Zu seinen Verwandten in Rom, deren sein Sohn gedenkt, gehörte Ahaba b. Mose Cohen Manuscrivi, Mitglied des Rabbinatscollegiums das.[9])

---

[1]) s. das. 124, b.

[2]) Folgt daraus, dass sein Vater erst nach der Herausgabe des Reschit Chochma (1593) sich verehelichte und Mose der jüngste seiner Söhne war (מעשה טוביה Vorw.)

[3]) שה"ג II. ב, 123, Carmoly in Jost's isr. Annalen 1840. S. 62.

[4]) Dem Klagegedichte lässt er folgende Nachschrift folgen: אני המר הנאנח משה הכהן. בוכה ומתאבל בשנת הרימות ימין צר"ו כשל כחו הסבל, לשאת מכת אגרוף הכני פצעני בן מנבל, למספר חוא ישו"פך ראש נברא משחית לחבל, ויטש אלוה עשהו וינבל, הממליך מלכים יקים בימינו מלכותא די לעלמין לא תתחבל, וגם את הטוב נקבל (Ed. Metz 3) בקשה In Ed. Luneville 3 b ist nur ימ"ין mit Strichen bezeichnet. Offenbar soll hier ימ"ין צר"ו == ישופ"ך die Jahreszahl 5416 a. m. darstellen.

[5]) Grätz Monatsschr. 1872 S. 45 ff.

[6]) Levysohn Epitaphien No. 34 s. Carmoly revue orientale. II. 483.

[7]) Steinschneider Hebr. Bibl. 16 S. 68.

[8]) Resp. חוט השני No. 68. ושמעתי שימים קרמונים נהגו בק"ק מיץ.... ואח"כ בא שמה הגאון החסיד כמוח"רר משה ניסא ז"ל (l. ניראול) שנתקבל אצלם לרב....

[9]) משבית מלחמות Ed. 1606, 91 b.

Documenti.*)

Num. 1.

Sacra Regia Majestas.

Post humillimas et debitas comendationes essendo venuti li provisioni di vostra Maèsta chi Ju termina di mus i tri li Judey si digiano partiri di quistu Regno di vostra Alteza et posta ad eflettu per lu illustri vicere tu eto quello et quantu dicta regal vostra Signuria ha Comandato Juxta la forma di li provisioni dapoy su comparsi Innauti dieto Illustri Visere la Universita di la Cita di palermo o per so propriu ambaxiaturi et ancora li officiali et Cita di missina Cum lora supplicacioni per quilli cnm summa Instancia Supplicando chi tanto per lu servicia di vostra Regal Majestà Comu per la Comuni beneficiu del ditto regno tanto in genere comu In spacie si dignassi ditto Illustri Vicere elomgarf lu terminu dili ditti misi tri attalichi li ditti Citati potissero occurriri ad vostra altecza et Sunanti ad quilla potiri exprimiri et narrari tutti' lora necessitati et gravi dapni di quistu negotiu resulta ad tueti regni oli et per non esseri teduisi di palori for lu Illustri Visere li fu respusu chi nun potia proragari ne concediri plui término di quillo per li ditti provisioni si contenia Juxta li Comandamenti di vostra Majestati la quali resposta per Ipsi Intisa hanno deliberato Infra quisto termino ditri misi a a li dotti Jndey concessu occorriri ad vostra Regal Majestati narrandoli supra zo quillo Cumpli et appariesseri lu servicio di quilla et Comuni beneficiu di quisto regno Signuri multu et virtuosissimu essendo tutti nui altri humili vassali affectiamatissimi ad vostro regal servicio et official di quilla ni parria Incurriri In gravi erruri quando accadi alcuna cosa di Importancia non dari aviso et noticia ad vostra Majestati di quillu prima facie si demustra et appari concerriri vostra regal servicio et utilitati del regno la quali ancora tutta si converti In lu

*) Vgl. La Lumia, die Juden in Sicilien (Ad. Brüll populär-wissenschaftl. Monatsblätter No. 8 u. 9), der diese Ducumente benuzt und mitgetheilt hat.

serricio et comoditati di vostra Majestati remittendo tuheto a la summa prudentia et voluntati di quilla rendendoni certichi Intisi li cosi comu su In lu dicto regnu tutto quillo providira sarra cum summa prudencia provistu et nui altri vassali et officiali havirimo fatto nostru detitu Informando vostra altecza dilu bisognu et occurentcii liquali alpresenti aldicto so Regno accurrino.

E primo quanto al fatto di la expu[sioni di dicti Judey si cognoscissimo li Judey di quistu regnu essiri causa nutriri heresia ne chi per loro conversacioni si havisse causatu ne si causassi cosa alcuna di Infidilitati supplichiariamo vostra Regal Mejestà non sulamenti si expellissiro Immo di virisi cremari ma videndo nui di tali horribili crimini dicti Judey essiri mundi per la patrica hanno cum christiani. Innanti piu volti accaei chi di li chitti Judey si convertimo alafidi christiana et mai havirisi trouatu chi per lora patrica christiano hagia cas- cato In erruri di heresia et cognoscendosi lugran di detrimentu chi per loro expulsioni In di resulta ali renditi ad eclesii Universi- di vostra Majestati tati baronii et particulari Cititati ni plui ha mossu quistu chi nan li Interessi propoii et Inconvemienti di dieti Judey.

Signuri secundo lu Judiciu di persuni patrichi et experti Intru quillu li ditti Judey cunsumavano di loro manzari et biviri di vestimenti et calciamenti si extima non potiano minu dispendiri per anno chi unu miliuni di florini Considera vostra Regal Majestà quanto remanira di vacanti et perdita livari unn miliuni diflorini per annu lu quali per li dieti Judey de continuo si spendia chi di necessitati si bi bisogniriano per substintamentu di loro vita la quali quantitativi di dinari per tueto universalimenti si sentia beneficiu et commoditati ultra la perdita chi si fa di li renditi Imparticulari tantu di celesii li quali tenia Introyti supra li Judey comu Universitati et particulari Citatini chi è la summa multu grandi et ancora li luheri di li casi di liquali multi Christiani reportavano grando beneficiu. Concurri ancora uno grandissimo Interesse alli Christiani di li mercantii et dinari teniano Impachati cum dieti Judey chi la plui parti di loro non su persuni bastanti liquali potissiro pagari di constanti ma cum li tempi et exponendo li mercancii si pagavano chi hora per essiri lu termino si brevi li ditti Judei non trovando plui ereditu la mayguri parti di tali debiti si perdiriano et ancora chi li casi dili ditti Judey restino tanti In omni terra chi non si trovirano advindiri et quilli si vendissiro sarriano di bassio presio resulta ancora unaltra gravi Incomoditati chi In quisto regno quasi tutti artisti su Judey liquali tutti ad un colpo partendo si manchira multu di la comoditati di haviri atti Andini li christiani essiri serviti di cosi mechanichi et specialiter di arti di ferru tantu per lu ferrari di li animali comu per lu lavunari dila terra como ancora per li cosi necessari ad navi, galei et altri vasselli maritimi ne si po in brevo termino tanti christiani suppliri ali ditti necessitati et brisogni et per quisto ultra la Incomoditati di non trovari li cosi necessari li quilli pochi persuni liquali si trovirano experti adtali arti vindirano li cosi carissimi vostra prudentissima Majestati cum co Altissimu Ingegno po consi-

derari partendosi ad uno tracto di la sua Cita die Polerm chinqui milia persuni altritanti plur di la la Cita di Siracusa et cussi gradatim ei la Cita di missina, Trapani, Cathania, Agrigenti et altri Citati et lochi dila dicto Regno quando quad absit accadissi alcuno Invadimentu di lu turczo chi una volte havendopassatu in Italia et havendo la potencia maritima como ha chi potiria accadiri veniri alcuna armata Insicilia quantu maucamentu di homini si troviria ali citati et terri del dicto regno chi non obstanti dicti Judey fusino persuni cussi vili nentidiminio per fari fossi carriari petri lignami ali repari et altri necessarii su persuni assai utili per essiri tali chi si ponnu beni comandari et praesertim li Insoli di malta et goczu et pantallaria Juli quali et multu numero di Judey per tali loro partenza patiriano multa dispopulacioni et sia certa vostra Majəstà chi quisto se so Regno et Insoli per essiri separati di terra ferma non verrano funisturi ad habitari ad quilli casi liquali ditti Judey havirano lassatu Concurrinchi ancora lu Interesse dili gabelli et Introyti di vostra Majestati chi certamente si verranno addiminuyri di bona summa et altri emolumenti li quila la regia Curti reporta da dicti Judey et ancora quando si fanno li donativi ad Vostra Altecza contribuixino cum li christiani di chi ancora si causa danno a li comoditati di vostra Sacra Majestati et pirchi plui largamenti lidicti Universitati di Palermo et missina suprazo serivino supplicando vostra Maestà di quillo per loro necessitati li occuriri non ni ha parso Infasti diri li sacri orichi di vostra Altecza daaltro targo scriviri.

Una cosa non ni pari patermectiri chi essendo vostra Altecza christianissima et clementissima como e lividiri nui dari noticia di la verrtati como si sta chi quisti Judey livati alcuni particulari chi su vichi et alcuni altri chi si stano mediocri lu resto su tanti pariri chi si vostra Altecza quando adquilla non parissi et plachis si chi li dicti Judey stassiro In quisto regno per la brevitati di lu tempu di li ditti tri misi una grandi numero di li ditti Judey verranno per pura necessitati ad moririsi de pura fami per non haviri modo Incussi brevi tempo putiri Ixiri del dicto regno chi simo certissimi consideratu chi su stati fidili serviet subditi della regal coronna de vostra sacra maestà cussi elementissimo vedendo tanta Jactura et perdicioni di persuni chi sequiria per non hariri alcuno tempo condecenti chi Intendendo vostra Majestati da poy li soy elementisimi aurichi si offendiriano et per quista ni ha parso como di sopra editta dari noticia ad vostra altecza di la veritati et ancora la prorogacioni di tempo sarria multu utili per li christiani liquali tenino facendi cum li dicti Judey perchi In si brevi tempo non e possibili potirisi allectiri di li negotii su fra loro ne ancora essiri satis fatti di quillo havissiro da recipiri — — — — — —

Ex nobili civitate Messane die XX mensis junii X Inditionis MCCCCLXXXXII.

Di V. R. M.

Humili vassalli et servituri.

Lu Conti die Adernò. — P. Julian Centelles. — Alperi de Le ofantu. —

Pietro di Bologna. — Gaspar Ribas altes. — Jo. Aloisius Septimo. — Joanni Ansaluni. — Vincenzo Crapona. — Simon Vaisito.

Ant. Solinia.
Locumentenes Protonotarii.

Num. 2.

Illustris et potens Domine etc.

Supplicatur vobis illustris domino pro parte Universitatis felicis urbis panormi cum sit chi li jorni passati la dicta chitati havissi ordinato et mandato a lo magnifico Petro antonii Imperaturi legato al vostra Illustri Signuria per causa chi si diochia lo Signuri Re haviri ordonato li Judei havirisi a partiri et esseri oachati da quisto regno. Et innanti chi lo dicto ambaxiaturi havissi explicato sua ambaxiata foro mandati per tucto lo regno et ancora in quista citati certe littere regie con exequitioni di vostra Illustri Signuri per le quali si commandava chi li Judei di quisto regna et di questi felichi etati infra termino di misi tri immediate post emissionem banni fossero cachati et altre cose como ni quello chi contenano: le quali litteri et commandamenti ad uguem foro exequiti juxta loro continiencia et tenuri et publicati li oanni si ride per experientia la totale destructioni et ruina di dicta felichi citati. Novamente per litteri di lo dicti magnifico ambraxi aturi simo avvisati come ha explivata la ambixiata a vostra Illustri Signuria per la quali dimando chi piacissi a vostra Illustri Signuria consultari la Maesta di lo Signuri Re chi cussi essendo infornata la dicta magnificio ambaxiaturi di le cose supra di chi et videndo quisto citati con effectu et piu experiencia la execuzioni di li dioto littiri et provisiani essiri la totale ruina et destrictioni di dioto regno et felichicitati iterum supplica et requedi instantissimamente vostra Illustri Signuria a cum la dedita reverencia chi si re cerca chi placcia a quilla servarni li nostri privilegii et capituli di lo regnu et consederece et darece una competenti dilatione ultra li predicti tre mesi chi la dicta citate possa mandare et consultari cum la Maesta di lo Renostro Signuri per lo eminentisimo besugnio et per roviare o tanta runina di li christiani per la expulsione di dicti Judei et maxime chi hu octo jorni chi simo ni lo inventariari con tanti imbaraci et imbrogli chi tenino et vorriachi ancora mult altri jorni a potthiri spachari et allistiri dicti inventary et a volivi indirizari le facende chi havire christiani con Judei non ce bastariano sei altri misi. Et pirchi secundo la forma di rasuni et privite giij di quista citati essendo tale facenda si grave et di importancia como e quista la dicta citati po consultariuna due et tre volti cussi como appari pir privitegio expresso di la dicta citate per vostra Illustri Signuria inrato la quali como obedientissimi et fidili vassalui volcero obediri a li commendamenti disna Maesta et di vostra Illustri Signuria (sic.). Et pir quisto accuri a quilla como presenti et bon regituri di quisto regno et di dicta citate che sia sua merci interceeder et supplicari la prefata Maesta del Re nosra Signuri non permitta destrudere totalementi quisto regno et quilla citate et vostra Illustri Signoria

voliri suprasediri et allongari lo termino piu di li dicti misi chi obi secundo forma di raseuni essendo tali casu destructioni et desolationi di quisto regno et decervicio di la perfetta Maesta justamentise po eonsultari et allongari la dicto termino et non si itendo incurriry in pena alcuna maxime chi le cause contente ni li dicti regiy provisioni non si ponno intendiri ne verificariy contra quisto regno pir accaxuni chi in quisto regno foro senpri sono perfectisi cristiani et li Judei chi si converteno sonno perfecti cristiani immo non aus ano dicti Judei dirì fari ne operari cosa alcuna in opprobri o dila fidi cattolioa cristiana ne mai tale cosasi intisa in quisto regno et per quisto udi apparse et appari evidenti experiencia pir lu exacta et dili gentissima inquisitione facta pir frati Antonio di la pegna inquisi turi li tempi passati in quisto regno lo quali exequio la dicta inquisicione contra tuoti et quasivoglia conditioni di homini et contra cristiani con trovò alcuno erruri o scamdalo ni la fida catholica pir la qual cosa apertamenti si demonstra li dicti littiri et provisioni regiy in quisto esiri surrepticie. Et per quisto con se diviri exequiri contra quisto regno non ce essendo altra accaseuni ne ancora pir causa chi dicti Judei siano usureri che ni quisto regno non ce fo may tale exercitio che ipsi Judei facessero pubica usura. Et quisto se di chi chi si lo danno fossi solamenti di li Judei nui non ne parleriamo ne fariam o tanta instancia ma tucto se fa per la publica destructioni et ruina di tucto lo regno et citati et ni particulary et generali che seria une cosa incredibile a porterla explicari. — Per se digni vostra Illustri Signuria adverteri la publica utilitate di dicto regno tanto prouto ad omne servicio di dicta Maesta acciochi quillo non regna ni extrema ruina et in danno inestricabile et desolacioni di quilo: quilo ruina apertamente quanto piu an danno tanto piula vidimo essiri tale in modo che so persi tucti commertii et facendi di quista citati taliter chi e ùna cnnfusiani tanto grande chi mai si nitise advertendo vostra Illustri Signuria chi in tempo de lo so felichi regimento quisto regno non haia da essiri destructo et desolato. Si deus etc.

Num. 3.

Li capituli et supplicacioni li quali si presentano a lu Illustri et exellenti Signuri don ferrando dacugna vicere dil regno di sicilia por parti di la Judeca dila felici Cita di palermo et altri Judei dili citati et terri del dicti regno.

Imprimis.

Item pirchi vostra Illustri Signoria provicti per sua provisioni et comanmandao chi tucti quilli Judei masculi et fimini volissero partiri potissiro haviri tritari per testa per spisa pi alcuna Jorni et per lo pagamenta dilu nolitu non fu provistu per vostra Illustra Signoria Incosa alcuna supplica propterca dicta Judeca vostra Illustri Signoria sidigni al manco providiri et comandir chi li Judei di la dicta Judeca masculi et fimmini

supra loro beni Impediti et suquestrati pozano haviri tanto quanto pagano lu nolitu ultra li dicti tritari di spisa et non vogla Vostra Illustri Signuria consentiri hagiano darestari pigno per lo nolitu.

Plachi alu dicto Illustri Signuri Vicere concedirili grati chi supra libeni del dicti Judei altempo si haviranno da Imbarcari pozano pagar li debiti noli. —

Item pirchi vostra Illustri Signoria provi eti chi tucti quilli Judei vollissiro veniri Iqua potissiro cum tucti loro beni Inventariati et sigillati et divissiro dicti beni veniri Impotiri dila magno regio thesoreri si supplica si digni Vostra Illustri Signoria per merci providiri et comandari chi hagiano da veniri cum li loro beni sigillati ut supra excepta robbi di lecto et vestimenti liquali non hagiano daveniri sigillati ma Ipsi Judei li hagiano daportari senza esseri sigillati per potirisindi serviri per camino et venuti Izo Judi hagiano ad dari cuncto ad omni riquesta di vostra Illustri Signuria. Plachi alu Illustri Signuri Viceacrè cordarili lacontinenciaet tenuri dilu presenti Capitulu. —

Item plaza ad Vostra Illustri Signoria providiri et comandari chi tucti quilli Judei facultusi sindi vurranno veniri Iza et lassari loro beni In la dicta Cita lu pozano fari et siali permiso. -- Plachi alu dicto Illustri Signuri Vicere similiter accordarili la continencia et tenuri di lu presenti Capitulu conferendosi dicti Judei facultusi Inquista nobili Citati. —

Item si supplica humiliter ad vostra Illustri signoria si digni proridiri et comandari. Ci sia observata la provisioni havi fatto per li persuni Judei Inhabili videlicet chi per trenta Jorni Innanti lu termino statutu diloru discessu siano excavecrati et non siano plui molestati. — Plachi a lu Illustri Signuri Vicere accordarili la continencia et tenuri di lu presenti Capitulu dictu tamen chi primo loco hagia da constari dila Calamitati et miseria di dicti Judei poviri per forma chi non hagiano modo alcuno dipagari Itaquod non sint aliquo modo solvendi. —

Item similiter si supplica chi prindendosi copii cum la detita estracta dili presenti capituli per li altri Judei dilo regno siano quilli obserati secundo la continencia et tenuri dili presenti decretacioni fatti et decretati per Vostra Illustri Signuria. — Placet Illustri domino Viceregi. —

Expeditum Innobili Civitate messane die XVII. menucis augusti X. Inditionis 1492 Ferdinando dacugna.

Dominus Vicerex mandavit mihi Antonio Soblima locumentenenti et magistro notario in officio prothonotarii et vidit ca Thesaurarius.

Recensionen.

---

1. Kohut Dr. Alexander, ספר הערוך השלם Aruch completum sive Lexicon . . . auctore Nathan b. Jechiel tom. I. et II. Viennae 1879.

Die Aufgabe eines Editors des Aruch besteht im Wesentlichen darin, dass er die sämmtlichen gedruckten und handschriftlichen Texte desselben, soweit sie Anspruch auf kritische Würdigung haben, vergleicht, von den verschiedenen Lesearten diejenigen, die sich als authentisch erweisen, dem Texte einverleibt und das übrige Material in übersichtlicher Zusammenstellung demselben beigiebt. Eine unabweisliche Forderung ist hier ferner die genaue Bezeichnung der Stellen, soweit sie noch aufzufinden sind, und da die Fassung, in welcher sie Jechielides vorgelegen, nicht selten von den recipirten Texten abweicht und die dargebotenen Erklärungen darauf beruhen, die Registrirung der im Aruchtexte enthaltenen Varianten. In ersterer Richtung hat Samuel Arquevolte sich verdient gemacht, auf lezteres Mussafia seine Aufmerksamkeit hingelenkt, der überdies mit seinen „Zusäzen" den Aruch zu ergänzen suchte. Mussafia hat auch die Erklärung der Fremdwörter, die das Gepräge ihrer Herkunft aus dem Griechischen und Lateinischen an sich tragen, sich besonders angelegen sein lassen. So erschien es auch dem spätern Bearbeiter des Aruch, Moses Landau, als eine dem Charakter dieses Werkes angemessene Pflicht, die in den einzelnen Artikeln gegebenen sprachlichen Erklärungen zu interpretiren und die verzeichneten Wörter philologisch zu beleuchten. Was indess für den Editor des Aruch eigentlich nur als Nebenarbeit erscheinen muss, das betrachtet Landau so sehr als seine hauptsächlichste Aufgabe, dass er für den Text auch nicht die allernötigste Sorgfalt hatte, so dass die von ihm veranstaltete Ausgabe an Correctheit fast durch alle andern Editionen in Schatten gestellt wird.

Da die alten Editionen des Aruch selten geworden, die neuen mit allerlei Corruptelen behaftet sind und von den Manuscripten noch bisher nicht ge-

nügend Gebrauch gemacht wurde,[1]) so wird man Herrn Dr. Kohut zunächst besonderen Dank dafür wissen, dass in seiner Ausgabe im Texte des Aruch die Fehler verbessert, die Lücken ausgefüllt, die Ungenauigkeiten beseitigt und die Varianten notirt und besprochen hat. Betreffs der Completirung des Aruch durch Einreihung neuer Artikel und der etymologischen Erklärung der einzelnen Wörter, um welche es dem Herausgeber besonders zu thun ist, ist indes eher zu viel als zu wenig geleistet worden. Der Verfasser ist durch sein ausserordentlich reiches Wissen, durch seine umfassende Belesenheit, seine vielseitigen Sprachkenntnisse, seinen hingebenden Fleiss und seinen eindringenden Scharfblick in vollem Masze dazu befähigt, ein den Wortschaz der rabbinischen Literatur erschöpfendes und erklärendes Lexikon zu liefern, aber dadurch, dass, wie es hier geschieht, der Aruch zur Grundlage eines solchen gemacht und auf selber ein Material von Citaten, Bemerkungen und Neuheiten aufgeschichtet wird, welches dazu dienen soll, aus ihm ein vollständiges, dem practischen Gebrauche entsprechendes Wörterbuch zu machen, werden doch zwei Aufgaben mit einander vermischt, die bei ihrer Verwandtschaft und Aehnlichkeit sich nicht gut vereinen lassen. Die Zusäze dürften, wenn sie noch so wertvoll sind, wenigstens quantitativ nicht zu dem Umfange anwachsen, dass der Text durch sie zu sehr zerstückelt wird und die Bestandtheile desselben manchmal in ihrer Mitte nur wie Inseln aus dem Meere hervorragen.

Im Interesse der äusseren Ökonomie des Werkes wäre es sehr zu wünschen, dass — mit Ausname der neuen Artikel, bei denen die neue Signirung genügt — die Zusäze hinter den einzelnen Abtheilungen des Werkes ihren Plaz finden, oder in anderer Schrift gedruckt werden. Das Buch würde überhaupt viel gewinnen, wenn sich der Herausgeber einer grösseren Knappheit und Maszhaltung befleissigen, Wiederholungen vermeiden, Zusammenstellungen, die seinem Wissen Ehre machen, aber der Wissenschaft keinen eigentlichen Nuzen bringen, unterlassen, und Vermutungen, die des Breiten ausgeführt und doch nicht recht angenommen, ja manchmal hinterdrein gegen bessere Erklärungen aufgegeben werden, unausgesprochen lassen oder mit Rücksicht auf ihre etwaige Brauchbarkeit nur in Kürze darlegen würde. Diese Vereinfachung liesze sich besonders da erzielen, wo bereits in anderen Werken gleiches gesagt ist und ein Hinweis auf dieselben genügte. So hätte z. B. die lange Anseinandersezung

[1]) Einen handschriftlichen Aruch benuzt Abraham Saraval im Commentar zu סדר המעמדות (Ed. Amst. 1681). Über אביי bemerkt er (221 b) מצאתי בערוך כתיבת יד בערך אביי ז"ל והחכם רבי אברהם בן החכם רביי שעיה ז"ל שמע שלכך נקרא אביי ע"ד נוטריקון אשר בך ירוחם יתום ר"ת אביי .... והערוך בע' חתם כתב כהנים .... ib. 237 a. לרמוז שהקב"ה ירחם אותו

über ממנו (s. v. בעל), in der der Verf. Neues vorzutragen glaubt, völlig unterbleiben können, zumal er schlieszlich selbst bemerkt, dass Norzi bereits das Richtige hat, wenn Geiger (Kerem chemed 9 S. 69, 70 Urschrift S. 489) citirt worden wäre, vgl. auch Hirsch Spitz דבריחכמים וחדותם 53 b ff Jakok Brüll דורש לציון S. 13 A. Dasselbe gilt von dem sv. בית השואבה Gesagten, vgl. Geiger Lehr- und Lesebuch z. Spr. d. Mischna II. S. 131. In Art קלאקסינון (S. 289) wurde Jahrb. I. S.200 übersehen, wo nur die übrigens noch sehr anzuzweifelnde Identificirung von קלא und γαλέη fehlt. Der Herausgeber, der ein so weites Feld vor sich hat und genug des Neuen uud Wertvollen bietet, hat es nicht nötig, das ohnehin gross angelegte Werk mit überflüssigen Erörterungen zu überladen.

Recht ansehnlich ist der Ertrag, der durch die jedem einzelnen Worte gewidmete etymologische Untersuchung erzielt wurde. Ist auch nicht Alles, was nach dieser Richtung hin vorgebracht wird, annehmbar, so wurde doch für viele Wörter, die bis jezt gar nicht oder falsch erklärt wurden, der richtige Ursprung vermittelt und für manche Stelle in den Talmuden und Midraschim ein besseres Verständniss gewonnen (vgl. sv. אנך, אבניתא [wo theilweise bereits in הגהות ירושלמי von Elia Wilna das Richtige bemerkt wird], בורסגניות u. a.). Wir vermögen im Einzelnen nicht durchwegs Herrn Dr. R. beizustimmen, aber ebenso wenig in allen diesen Fällen Besseres zu bieten, und wollen hier nur diejenigen Artikel bezeichnen, in denen eine andere Erklärung der des Verf. vorzuziehen wäre, ohne auf das in den Jahrbüchern bereits Bemerkte noch einmal zurückzukommen.

I, 11 Art. אבין nimmt der Verf. mit de Lara u. a. an, dass dafür אונִיין (ὕννις) zu lesen sei. Eine Änderung ist hier aber kaum geboten, da das Wort wol mit syr. אבותא (Pflugstecken) identisch ist (vgl. Payne-Smith thes. I, p. 12) — p. 12 s. v. אבלומום. Diese LA. ist im Aruch unmöglich, da das Wort in dieser Form nicht nach אבלונים verzeichnet werden konnte; Cod. M. zu Chag. 26 b hat אבלוגסין. Ich erkenne darin φλόϊνος (aus Baumbast angefertigt) — p. 18 sv. אברוגני ist für perwangeh eher pervaneh (Decret) als das Richtige anzunehmen. Dem talmud. במוהרקי ואברוגני entspricht ganz genau der bei den Persern gebräuchliche Ausdruck muhr perwaneh (Vullers II. p. 350). —

p. 19. אברני ist viell. אכרני zu lesen. (pers. karaneh oder karajeh, ein Vogel von schwarzer Farbe, der träge zum Fliegen ist). —

ובערוך כתיבת יד מצאתי תוספות וטעם דאין עונין אמן במקדש לפי שלא יאמר אמן אלא בסוף הברכה וכיון דאין סוף לברכותיו של הקב'ה לפיכך אין עונין אמן במקדש (auch angeführt in מדרש תלפיות Art. אמן). Citate aus dem gedruckten Aruch finden sich hier fast auf jedem Blatte.

p. 21. אגד 3. Nach Bar-Bahlul (bei Payne-Smith I, 23) bedeutet אגדין auch שקל טענא (Hebel), wodurch die Bedeutung von אגדא (Beza 30a) klar wird. — p. 22. אגון ist wahrscheinlich identisch mit syr. אוקינום אוקינא (ὄγκινος) Schiffshaken (Payne-Smith I, 88); es könnte indess auch griech. οἴαξ (syr. איוכש) darin zu erkennen sein. — p. 24. sv. אגין 1. Die Emendation des schwierigen ששמר (Gen. r. 56) in ששמד ist unthunlich. Ohne Zweifel ist hier das syr. שמר (ausgiessen) gebraucht. — אגיסטון (p. 25) ist schwerlich persisch. Wenn es nicht aus lat. gestio (Verwaltung) hervorgegangen ist, wird wohl noch am ehesten anzunemen sein, dass ἐργάστης (Arbeiter, Sachwalter) darin liegt. —

p. 30. sv. אגרפום. Die Bedeutung שוטה wurde für סיליאום wol mit Hinblick auf das griech. σόλοικος gefunden. Mit dem talm. Sprichwort „Der König ist das umgeschriebene Gesez," verwandt ist der von Gazzali (Wage p. 122) mitgetheilte Ausspruch המלך והדת שני תאומים („König und Gesez sind zwei Zwillingsbrüder") vgl auch Dukes Salomo b. Gabirol (S.33) — p. 31 אד 3. Am ehesten ist hier arab. דאדא zu vergleichen. Dasselbe liegt auch in אד (er warf). Lezteres hängt vielleicht mit arab. adda (mit Stärke ergreifen) zusammen. — Dass אידן (Sab. 20) mit ἰτέα identisch ist, das allerdings im Syrischen und Arabischen sich wiederfindet, ist sehr zweifelhaft. Das Wort ist syr. אדניתא, das auch in der Bedeutung „Hanf" bekannt ist (s. P. S. I. p. 40). Für עורניתא (j. Sab. I, 1) ist demnach wahrscheinlich עודניתא zu lesen. — אדר (das. col. 2) ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, cedrus, sondern dardâr, ein grosser, sehr breiter, reichblätteriger Baum, in dessen Laub viele Mücken sich aufhalten (vgl. die Beschreibung bei Vullers I. 240) — אידרא (p. 38 aus Koh. rab. 4, 1), das auch Levy mit δοχή identificirt, ist wahrscheinlich = ὑδρία (Aschenkrug, Urne) — אידרון (p. 41) in j. Sab. 3, 1 ist unmöglich Name eines Talmudlehrers, es ist = איבדרון („sie zerstreuten sich"). — In אוים (j. Synh. 6, 7) erblickt der Verf. (p. 44) syr. אוים („Gleichgesinnte"); diese Auffassung wird durch die Darlegung in Juch. (Ed London p. 80) bestätigt. Im Midrasch der zehn Gebote (Jellinek ביהמ"ד I. p. 90) wird aus dem Rufe ein Gebet gemacht und אָיוֹם gelesen. Es ist nicht überflüssig zu bemerken, dass ein ähnlicher Ausruf אין אין auch in einer andern Erzählung (Kidduschin 31b) vorkömmt und daselbst von Jizchaki durch אפתח אפתח erklärt wird. Es scheint dieses wie jenes, gleich dem lateininischen: iam iam, soviel als: „sofort" „unverzüglich" zu bedeuten. Beiden entspricht die syr. Interjection (P. S. I p. 70) — אוקיי (p. 46 aus Midr. Chasita 7, 8) bezeichnet wahrscheinlich ein Kleidungsstück und ebenso טלנס daselbst, das ich früher für τηλαυγές gehalten habe (Ben-Chananja 1862 S, 356). Für טלנס ist פלנס oder vielmehr פינלס (φαινόλης, paenula) zu lesen und אוקיי ist = syr. אוקיתא (Kopftuch, Haarhaube). In אות אמת zu St. (Ed. Prag 36a) wird für אוקיי eine LA. אנקלי angemerkt, das = ανακωλος, eine mit Aermeln versehene Tunica bezeichnet (vgl. Ad. Brüll, Trachten der Juden S. 34). — sv. אורי (47a) giebt

Jechielides zwei Erklärungen. In der zweiten ist in den mir vorliegenden Ausgaben בי אורי durch בין האוברים wiedergegeben, ebenso heisst es in der weitern Ausführung derselben: כשנופל בין האוברים הן עוברי דרכים. Hr. K. giebt die Quelle seiner jedenfalls nicht richtigen Lesung: כשנופל בין העוברים הן אובדי דרכים nicht an. Der Autor dieser Erklärung scheint אורי mit pers. rah (Weg) combinirt, und darin rahrew (Wanderer) oder bed rah (der sich auf falschem Wege befindet), wozu die LA. בדוירי in En-Jakob stimmt, erblickt zu haben. Das Citat aus Bab. mez. 103 b. das erst durch den Herausgeber aufgefunden und richtiggestellt wurde, scheint von einem Glossator hinzugefügt worden zu sein, um die Bedeutung „Weg“ für אורי zu belegen. In der That ist אורי (die Ausgaben haben יאורי) dort wie hier = abrah, Weg für das Wasser, Graben, Canal). Der Spruch der Frauen von Schakanzit lautet demnach: Jemand läuft und gerät an Wassergräben, an den Furten muss er ein Darlehen aufnehmen. — אורישנא (S. 47) ist, wie bereits Schorr richtig bemerkt hat (Hechaluz 7 p. 31) der Vogel Eorosch. — Bei אמתנטיא (p. 48) dachte der Glossator des Jalkut, der es zu einem lateinischen Worte machen will, wol an ethnicus.

איזיא (p. 51) wird wohl in der Parallelst. durch כובין wiedergegeben, doch ist daraus nicht zu schliessen, dass איזיא wirklich die Bedeutung: Dorn hat. In diesem Falle wäre אימזיא (αἱμασία) dafür zu lesen. Vielleicht wird jedoch durch dasselbe griech ὀζώδης (übelriechend) oder ζίνη (Distel) dargestellt. — אוזמיות (Tos. Kelim b. b. c. 5. s. p. 52) halte ich für διασμα, Aufzug eines Gewebes; das damit verbundene קרפן ist in קרכן (κρόκη Einschlag) zu emendiren. — Zu אזן (Henkels. p. 53) vgl. d. pers. avisiden (anhängen) und die davon abgeleiteten Wörter — אוזינקא (p. 53 aus bab. bat. 6. b.) ist sicherlich in רוזינקא zu emendiren, das in Taanit 23 b (nach LA. des Aruch sv. רזיקא, die Agg. haben בזוזא) „ein wenig Geld“ bedeutet. Das Wort ist = pers. ruzianeh (der tägliche Sold, das tägliche Brod), also hier etwa: Geld, das für die laufenden Bedürfnisse auszugeben ist. Ein anderes Bewandtniss hat es mit רוזינקא (Menachoth 69 b), wo demselben die Varianten רום כיזבא (Agg.) דוסנין קב, רוסינכא (Aruch sv. עדי) רום ניזבא (vgl. Luzatto Anhang zu הפלאה שבערכין 118 b) gegenüberstehen. Hier ist wahrscheinlich רום נזכא zu lesen, das „stangenhoch“ bedeutet (vgl. das syr. ניזקא pers. nizeh Vullers II. 1308) — s. v. אזק das. ist auch an das gleichbedeutende עזק zu erinnern. — Die Erklärung des Wortes אחוונא (sv. אח 3 p. 55) ist scharfsinnig aber doch noch zweifelhaft. Die traditionelle Bedeutung: „Weide“ für אחוונא lässt darin pers. „g'udan“ (Vullers I. 537) erkennen — אוחר (p. 58 in d. Stelle גמל האוחר בן הגמלים bab. bat. 93) ist = syr. אהירא אהיר (brünstig), das nur in Bezug auf Kamele gebraucht wird. Das Stammwort ist syr. עהר arab. àhara. Es ist demnach in den bezeichneten Stellen האוהר zu lesen. — In איל קמצא (p. 68) ist איל = יאלא, יילא (Vielfuss) vgl. über יאלא auch

Elia Deutz פי שנים Fol. 27. — Der Artikel אינינ־תא und desgleichen, was an andern Stellen gesagt wird, hätte ganz wegbleiben können, da Lonsano s. v. חתיא die einzig richtige Erklärung darüber giebt. — sv. אטקטיא hat Jechiel. wahrscheinlich בריונים mit burdo (spätlat. scherzen) combinirt. — Ueber אכבא (Hahn) vgl. Lagarde ges. Abh. S. 23. Es ist viell. von κοκκύζω (gackern) gebildet. — אכלונם (כלונם) ist κορμός, Kloz. — אכסלו (p. 80 aus Tos. Kilajim Ende) ist = σκελεαί (Beinkleider) אהילין das. scheint = αὐλαῖαι, (Vorhang) zu sein, das noch unsichere גרגים ist vielleicht in ברנם zu emendiren. — אבחר (p. 84) ist nach de Lara = ψάδαρος, trocken, schmuzig. Es ist noch fraglich, ob das Wort nicht von αυότης αὐοταλέος herzuleiten ist. —

Zu אכפת (p. 33) ist zunächst das syr. אכף zu vergleichen. s. P.S. sv. — אלבינא in Midr. Chasita ist viell. = βάλαννς (Dattel). Wenn hierzu bemerkt wird, dass man an manchen Orten hierfür den Ausdruck סיסניא gebrauche, so ist wol das syr. סיסני (Dattel) gemeint. — אולירין (p. 93 col. a.) kann unmöglich mit ὀλερός (att. Form für θολερός, schmuzig) identificirt werden. Das Wort ist von αἰόλος (bunt, schimmernd) abzuleiten. — אלונתיה (p. 109) ist warscheinlich nichts anderes als o l e a m e n t u m, Salbe. Ferner liegt ἄλειμμα -- אלקט (p. 106 aus Tos. Erub. V.) ist schwerlich κοίτων, das sonst in der Form קיטון sich findet; es ist vielleicht = ἑλικτός von ἕλιξ, (Gewölbe.) Ebensowenig kann אלקטיות (Maaserot c. 3) von קיטא hergeleitet werden. Es ist aus καλία oder aus κλισία entstanden. — In Art. אליקה (p. 106) ist die Emendation עא למני (die bereits David Lurja zu St. mittheilt) entschieden richtig, betreffs des Uebrigen ist noch Levy sv. zu beachten. — אלקפתא (das.) ist viell. = armenisch h a r j a p e t, Erzbischof. Saadja zu Ps. 45 (bei Ewald und Dukes, Beitr. I. 36 u. 156) combinirt אלקפתא mit Chalif! Der Talmudtext bietet hier keine andere LA. als die des Aruch, wo die von אלא beginnende, als endgiltig festgestellte Fassung angeführt wird, die gar nicht anders lauten kann. Auch ist die vom Herausgeber vorgeschlagene Emendation von וחשוב מרופילא in וחשוב ממנו רופילא unthunlich. Der אלקפתא, der einen höheren Rang als der ריש גלותא einnimmt, steht höher als der רופילא, welcher dem Könige untergeordnet ist. Ebenso nimmt שאת als Hauptform des Aussazes einen höheren Grad ein als die Folgeart des בהרת. Anders kann die in Rede stehende Talmudstelle nicht verstanden werden. — Ueber אולר (107 a) s. Jahrb. 4. S. 111. Payne-Smith verzeichnet das aus Ferrarius angeführte Wort nicht. Sollte אולר vielleicht mit syr. אורדחא (אורדכא) (Nadel) zusammenhängen, und dieses von griech. ἄρδις (Stachel) herzuleiten sein? — p. 112 (s. v. אימא תימא). Eine Ableitung von אמר ist nicht plausibel. Es sind Verbalformen des Stammes נאם (sprechen).

אמבטי (p. 112), das auf eine gezwungene Weise erklärt wird, ist = imbutum (Wassergefäss). Auch אמבטיות (113 a) ist = imbutamentum (Eintauchung). — In Art. אמטין (p. 116) steht sich der Herausgeber mit dem unmöglichen σκότιος für ודקרין selbst im Lichte. Es waren hier allem

Anscheine nach über die Meinungsverschiedenheit R. Jochanan's und Resch Lakisch's zwei Referate vorhanden. Nach dem ersten empfal R. Jochanan die Nacht zum Studium und R. L. ausser derselben auch den Tag und bemerkte hierzu, dass im Grunde ersterer doch im Rechte sei. Midr. Chasita 5, 8 und Levit. r. c. 19 sind in dieser Mittheilung gleichlautend, doch wird in beiden Texten nachträglich, ein zweiter Ausspruch des Resch Ladisch hinzugefügt, in welchem er seine eigene Ansicht neuerdings bestätigt, und zwar lässt ersterer ihn sagen, dass das Tagesstudium ihm Licht für die Nacht verschafft hat, währenddem er nach dem zweiten gesagt haben soll, dass das Studium es bewirkt habe, dass ihm des Tages und des Nachts die Thora aus dem Gesicht herausleuchtet (M. Ch. כד הוינא לעי באוריתא בימם, בלילה הוה מנהר לי, Lev. r. אולפני מה נהיר באפי ולמה דהוה דליליא ודיממא. Leztere Version scheint zwar, da R. L. sich auf eine entsprechende Schriftstelle beruft, die richtigere zu sein, allein thatsächlich ist dieser Ausspruch dem zweiten Referate (Schemot rac. c. 47) entnommen, nach welchem R. L im Gegensaze zu R. J. das Studium am Tage für besser hielt. Daselbst heisst es: ר"ש היה אומר לתלמידיו בואו ולמדו תורה דשהרין ודקרין בלילה ור"י היה אומר לתלמידיו בואו ולמדו תורה דאמטין. Man braucht nur das corrupte ודקרין in ונהרין zu emendiren und man erkennt ganz genau den obenangeführten Ausspruch. In der Nachbemerkung (אלא אעפ"כ) wird dann das erste Referat wieder aufgenommen und ist, wie Hr. K. richtig bemerkt, 'ר in 'לר zu verbessern. In Or-Sarua Alph. I, 33 wird der in Schem.r. angeführte nachträgliche Ausspruch des R. L. in folgender Weise wiedergegeben: לית אתון חמין אנפי דנהירין משום דלוי א מ ט ו נ י: Die Erklärung שעמדתי בהשכמה das. ist falsch. Die fraglichen Worte lauteten ursprünglich דלעי באמטין und ist dies in Schemot rab. nnn durch einen harmonistischen Zug in דהוי דליליא ודיממא, verwandelt worden. Das zweite Referat ist das ältere, und·das erste bereits im Sinne des Zugeständnisses an R. Jochanan zurecht gemacht worden. —

אימרא (p. 126, Franse) soll arab. nir oder mari sein. Der Ursprung dieses Wortes liegt wahrscheiulich in griech. μαλλός, Zotte. — אנבטאות (p. 137) ist viell. aus אנכמאות (ἀναχώατα) verderbt; für אנבט in Jalkut Esther 1058 ist wahrscheinlich אנבוני (ἄμβων) zu lesen. — אנבקראות (של כלים p. 137) ist = involucrum. — אנדכתרי (p. 140) sollte, nachdem Pineles (דרכהש"ת S. 75) bereits gezeigt hat, dass die LA. ובהרניתק טיאונס (j. Git 4, 4) das Richtige an die Hand giebt, nicht mehr lexikalisch behandelt werden. Die Baraita, die das Wort enthält, ist überhaupt nicht genügend erklärt. Sie ist in drei Versionen enthalten, die wir hier folgen lassen:

p. Git. (4, 4 (A.)	b. Git. 20a (B.)	Tratat Abadim (p. 30 b)(C)
מנין היוצא בכיפה בהרנירק טיאונום ובחירות של מלכים ת"ל לחפשי ישלחנו מ"מ	עבד שיצא בכתב שעל גבי טבלא ופנקס יצא להירות אבל לא בכתב על גבי כיפה ואנדיכתרי	יוצא באנטוקטא ובטבלא ובפינקס ואינו יוצא בקיפה של מלכים

Es ist hier von römischen Formen der manumissio die Rede. אנטוקטא (nebst פנקס) und הרנירקטיאונם ist, wie Pineles bemerkt, die manumissio per vindictam und per censum (Schorr Hechaluz 8 S. 123 verdient hier keine Berücksichtigung). Die anderen Formen sind בטבלא (manumissio per tabulas) und בחירות של מלכים (manumissio in pracsentia regis). Durch כיפה wird die Müze (cappa) bezeichnet, die der Sclave bei der Freilassung erhielt, demnach ist בכתב שעל גבי כיפה sicherlich ein Missverständniss. Den ursprünglichen Text der Baraita enthält C. und zwar muss die Fassung derselben in folgender Weise hergestellt werden: יוצא באנטוקטא ובטבלא ובפנקס ואינו יוצא בקיפה [ובחירות של] מלכים. -- Dass Jechielides s. v. אונום (p. 151) an pers. anoscha, das die Secte und Religion der Feueranbeter bezeichnet (Vullers I. 138) gedacht habe und daher חמור in חבר zu emendiren sei, dürfte kaum anzunemen sein; er dachte sicherlich an ὄνος. Was das Wort selbst anlangt, das im Targum hier gebraucht wird, um die Bezeichnung כהן für Jethro nicht im buchstäblichen Sinne gelten zu lassen, so könnte es allerdings mit ἁγνός (rein) oder vielmehr mit ἁγνίτης (Sühner) identificirt werden. Ich möchte indess hier eine Erklärung nicht unerwähnt lassen, die als durchaus zutreffend sich darstellt, ohne dass an dem fraglichen Worte bei derselben etwas zu ändern wäre. Jethro erscheint in der Bibel nicht nur als Priester, sondern auch als Besizer von Herden. Es ist damit die Vorstellung an die Hand gegeben, dass er ein Priester des Herdenbesizers, des Apollo, gewesen sei. In Delos, dem Hauptsize des Apollocultus, soll der Sohn dieses Gottes, Anius, auch sein erster Priester gewesen sein. Anius riet den Hellenen, die nach Troja schifften, neun Jahre vor der Stadt zu lagern, während welcher Zeit seine Töchter sie versorgen sollen. Es ist ihm eine ähnliche Rolle zuertheilt, wie sie Jethro den Israeliten gegenüber hatte. Für die Priesterschaft Jethro's konnte sich die Bezeichnung Anius um so mehr gebrauchen lassen, als dieser ein Sohn der Göttin Rhea war und für Jethro auch der Name Reuel vorkommt. Es ist nicht so unmöglich, dass diese Erklärung in hellenistisch-jüdischen Kreisen ihren Ursprung hat, der „Priester Midjan's" als der Anius Midjan's aufgefasst wurde und diese dann nicht mehr recht verständliche Paraphrase in die targumistische Literatur übergegangen ist. —

אנפוריא (p. 154 aus bab. m. 21) wird im Talmud als ein Compositum

von *νέος* und *ἀφορία* angesehen (כלים חדשים שלא שבעתם העין); der Herausgeber vergleicht *ἀναφορεύς* (Hebel), das wol das Richtige ist, obzwar auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass אנפוריא aus *γνοφάρια* verderbt ist. — אנץ (p. 155) ist Aphelform von נעץ. — אנתא (p. 162 aus Menachoth 78) ist sicherlich das bei Hesychius verzeichnete *ἐλλιτίς* (Kuchen) syr. אלותא (P. S. col. 201). — Für איכטילין p. 169 aus Midr. Sam. 11) reicht lat. stilus (dafür eher auf griech. *στίλεια* zu verweisen ist) nicht aus. Es ist vielleicht אסקטלין (*σκύταλις* s. Jahrb. I. S. 195) dafür zu lesen. — אסטטים (p. 172 aus Mac. 5a) ist = lat. astus, List, und ebenso אסט סיאנות p. 173 = astutus. — Bei אסיא (p. 179) als Uebersezung zu אשכנז ist wol kaum an die Asen, die Monatsgötter der nordischen Mythologie, gedacht worden. Wenn Deutschland durch das biblische אשכנז bezeichnet wird, so ist dies wohl aus dem Gleichklang dieses Wortes mit S a x o n e s zu erklären. — Welche von den s. v. אסטטיה (p. 187) angeführten Lesearten die richtige ist, ist schwer zu entscheiden. Am nächsten liegt freilich אספטיא = spatium (Frist). Es ist indess nach der LA. אפילו של אספלטיא שלהם diese Bemerkung dahin zu verstehen, dass die 400 Jahre auch die Zeit in sich schliessen, in der die Kinder Israels in Agypten noch nicht dem Drucke unterworfen, sondern den andern Bewohnern gleichgestellt waren; אספלטיא wäre demnach = *ἰσοπολιτεία*. — אסיפוסורייאין (p. 190) sieht nicht danach aus, dass es arabisch oder persisch wäre. Sachs (Beitr. I, 123 A., II, 86 erblickt darin *σπαθάριος* und ebenso Levy s. v. אספתרין. Es ist indess nicht daran zu zweifeln, dass קומים איפסריון zu lesen ist (*κόμης τοῦ ὀψαρίου*) comes annonae, Proviantmeister s. Du Cange gloss. med. lat. II. p. 794).

Die s. v. אספריטן (p. 193) aus Lev. r. c. 16 angeführte Stelle bedarf noch näherer Erklärung. Meir deutet die Worte כי אין חרצבות למותם (Ps. 72) auf folgende Weise: האשה הזאת הוא טוה מעה אחת עבה ומעה אחת דקה אלו הציבים לעונות ואלו לאיספליטון. Es ist höchst wahrscheinlich, dass er durch den Gleichklang von מותם und *μίτος* (Faden) zu dieser Bemerkung veranlasst wurde. Da wol auch der Ausdruck הציבים an (חר)צבות anklingen soll, so wird man darin *στύπη*, *στιππεῖον* zu erblicken haben. Die Weberin, soll hier gesagt werden, verarbeitet diese Wergknäuel zu einfachen Fäden, die anderen zu gedrehten Seilen. Erstere nennt er, auf אין des Textes anspielend עונות, *ἑναῖα* (einfache), die audern *σπάρτα*. In der anderen daselbst angeführten Deutung (ורבנן אמרי) ist עונות schon in der Bedeutung „Sünde" angenommen und ציבום bedeutet „Krankheit" oder „Ueberfülle" (viell. *στιφότης* ?). — אסקוית (p. 198) scheint mir doch noch am ehesten = *ἐξίσωσις* zu sein. Die Verweisung R. Ber Kohen's bezieht sich auf Art. סקם. — אסקופתא (p. 198 aus j. Schek. s. Jahrb. I. 208, 245) ist wahrscheinlich = occipitium (Hinterhaupt). — אסתלגינית (p. 205) ist wahrscheinlibh = *σύλλογος* Versammlung und אסתכספית viell. aus *στοῖχος* gebildet.

Wenn אפומטא (p. 218 aus Pes. Ed. Buler 86 b) die Bedeutung Fenster hat, so ist es in אמפוטיא (ἀναφωτίδες) zu emendiren. Es scheint jedoch, dass אכומטא (χώματα) zu lesen ist. — אפנקריסין (p. 221), dafür allerdings in Parallelstellen die geläufigeren Ausdrücke פרסקין oder קפריסין vorkommen, ist vielleicht אפנקיסין (φοίνικες) zu lesen oder stellt in unveränderter Form φοινικία ῥοιά (roter Granatapfel) dar. — In Art. אפיפיירות (227) ist 'αποφύαδες anstatt ἐπίφ als das entsprechende Wort anzuführen. — אפיפורין (p. 227 aus Jalkut I, 225) ist wahrscheinlich = אפיסין (ἄφεσις) — אפקלין (p. 231), das der Verf. nach Sachs' Vorgange durch φάκελος erklärt, ist wahrscheinlich = officiales (ὀφφικιάλιοι). Dasselbe ist syr. אפיקילא P S. p. 344 wo das ganz und gar nicht passende ἐπικλεής herangezogen wird). — אפרא (236) bedeutet kaum etwas anders als Asche; andernfalls ist hier an πηρός πήρωσις (Verstümmlung, Blindheit) zu erinnern. — Über אפתיסים (247 aus M. Chas. 1, 9) ist viel herumgeraten worden. In Exod. rab c. 23 wird רומו של עולם dafür gesezt; der Verfasser dieses Midrasch, für den bereits die Bedeutung dieses Fremdwortes zweifelhaft war, hat wahrscheinlich ὕψωσις darin erblickt; Lonsano hält es für τύφος. Da eine Zerlegung von רמה in ראה מה für erforderlich gehalten wurde, um das Wort אפתיסית hier anwenden zu können, so dürfte kaum daran zu zweifeln sein dass ὀπτασία (Schauspiel) darin liegt (Einhorn Comm. zu St hat die LA. איפאטיסים). — אפחרן (p. 248), das auch Levy mit φθαρτός combinirt, ist vielmehr ψαδρός, dünn. — אקובנאה (254) ist griech. κύβη (Erhabenheit, Kopf). — אקי (p. 255), darin auch Schönfak εἶκε findet, ist wol der Zuruf h o c a g e, den bei öffentlichen Processionen die voranschreitenden Herolde an das Volk richteten, um den Zuschauern Stille zu gebieten (Plutarch Numa, 14, Coriolan 25). — אקונם (p. 258) ist, wenn die LA richtig ist — ξανθίας (eine Art Thunfisch). — אקרוקיתא (p. 261) ist = syr. עקרוקא, vgl. crocotta — ארגנטין (p. 272 aus Gen. r. c. 63) ist in אגורטין (αγύρτης Gaukler) zu emendiren. – In Art. ארגסטרין (al. אגרטין spricht das im Jalkut dafür gesezte סמידא sehr dafür, dass wir es hier mit einem aus γυρίτης Brod aus feinstem Weizenmehl. γυρίτιδιον hervorgegangene Worte zu thun haben. — Zu ארך (Schwamm p. 273) vgl. syr. ערדא — ארטבון (280), das auch Schönhak auf gleiche Weise zu erklären sucht, ist vielleicht אטרבון (tribunus) zu lesen. — An ארכילופרין (p. 286) lässt sich nichts ändern, da auch לופר allein vorkömmt. Ich halte לופר für δορύφορος Lanzenträger, Trabant. Ferner liegt ἐλαφρός (ein Soldat, der zur Garde der Celeres gehört). — ארנון (p. 294) in Verbindung mit של זבוכית ist vielleicht in אונין (ὤνια Waare) zu emendiren. — ארעתא (p. 300) s. v. ארע hat mit κρίνιον nur den R-Laut gemein. Ich vermute, dass dafür צדעתא (syr. צדעא Schläfe) zu lesen ist — ארתיקופין (306) ist auch im Syr. im Gebrauch vgl. P. S. I, 377. s. o. ארטקופא.

In dem s. v. אשל angeführten גולי דוינין (j. Bab. mez. I, 8) ist syr. גולא (Zündholz) das hier gebrauchte Wort — אישונא ist viell. gleichbedeutend mit αἴθουσα (warm gelegene Vorhalle). — p. 334 ist wol אותונית-

ὀθόνη, hingegen לגין nur aus גלין = גולתא (wie bereits in פני משה zu St. bemerkt wird), ein wollenes Oberkleid, das von Priestern und Mönchen getragen wird (s. P. S. II. p. 679) transponirt. — Für כבוייא (II, 6 aus j. Taanit I, 4) hat פנימשה j. St. כבוליא. Das Wort scheint aus αὐλή (Flöte) oder aus βομφ βαύ λιος (Sackpfeifer). — בגין (p. 11) „wegen" ist aus syr. בדנין (deswegen מטל הנא) verkürzt, und גין=griech. γοῖν (vgl. über lezteres P. S. II. p. 682. — בדובר (p. 15) leitet Jechiel vom arab. דבר ab; eine andere Erklärung theilt R. Jona zu Alfasi Berachot I, 11 mit. Es ist wahrscheinlich ברבר (persisch בראבר rücklings gegenüber) zu lesen. — p. 25 ist für מכהרת (Lev. rab. c. 16) die Bedeutung „verdunkeln" anzunehmen, vgl. Gen. 7. והחשך זו מלכות יון שהחשיכה כו׳. Im Syr. bedeutet בהירא auch: dunkel. — Die LA. ביזיא (p. 29 s. v. בז) wird in Gen. r. c. 34 mit Recht für authentisch gehalten. Das Wort ist viell. das lat. v a s (Vase). — Eine Zusammenstellung von חייתא (j. Schebiit 4, 7) und 'ασῃ (p. 36) ist unmöglich. Die Bedeutung „roh, unreif" passt auch hier ganz gut. — בטנה (Kelim 15, 6. s s. v. בטן, p. 42) ist wahrscheinlich griech. φώτιγξ, φωτίγγιον (Querpfeife). — In בטוני p. 43 aus Chul. 51, b) ist das ב schwerlich radical und טונא demnach wie sonst = טעונא (Bündel, das getragen wird). — בטרא (43 a aus Chul 76 a) ist wahrscheinlich mit arab. phitharun (der Abstand zwischen der Spize des Daumens und des Zeigefingers) identisch. — Für בוטרגנין (ib. aus Pes. r. c. 15) ist טטרגנין (τετραγωνίος) zu lesen. — בית מליון (p. 74) ist das Haus des Monobaz (s. Jahrb. I. S. 79 A. 22). — Ueber ביתהפרס ist der Verf. p. 81 im Unklaren. Dem Sinne, in welchem diese Bezeichnung gebraucht wird, gemäss wäre in פרס griech. φροῦδος (verschwunden, verloren) zu erkennen. Wahrscheinlicher ist es jedoch, dass פרס mit φράσσω (umzäunen) zusammenhängt. Ursprünglich wurde ein Feld, von welchem man vermutete, dass sich einst ein Grab auf demselben befunden habe, umzäunt. Die Bezeichnung בית־הפרס wurde später auch für jedes derartige Ackerland gebraucht. — Für בכין (p. 90 aus Targ. Est. 2, 21) hat das Citat bei Alkabez מנות הלוי 58 a בדין. Da offenbar der Midrasch hier als Quelle benuzt wurde, so ist sicherlich בכין in ברברין zu emendiren, wie es sowol in Esth. rab. als auch in M. Abba Gorion (Ed. Jellinek p. 6) sich findet. קלוסנתרין (A. G. קלוסנטרין Jalk. II. 1053 קלוסטרין) ist vielleicht = quaesitor. Die LA. קלסריקין stellte χιλίαρχος oder κλεισουράρχης (Schlosswächter, s. Meursius s. v.) dar. — בכושא (p. 91 aus j. Meg III.) ist = נכושא (Hammer arab. nakûs) — בלזם (p. 95 aus Lev. r. c. 11 ist = βρικασμός (Freude). — Für בלונקי (p. 100 aus j. Demai II.) ist viell. לכונקי zu lesen (λαχανία Gemüsegarten oder λάχανα Gemüsemarkt). — בלם (p. 100 בלוסה עיסה, אוצר בלום) ist am ehesten von griech. βάλιος bunt, fleckig abzuleiten, über בלעם hat Levy das Richtigere. — Für בלע (p. 103 in כבלע הזה שהוא נופל מן השן Num. 3. c. 5) liegt βλέμμα (βλέφαρον) am Nächsten. Viell. dachte R. Levi an das pers. pelek, pilk (Wimper s. Vullers I, 371). —

בנתיקה und מרתוקה (j. Synh. 7, 13, 'מ auch ib. 8) p. 128 sind wahrscheinlich griechisch, ersteres = ἐπινώτιος (auf dem Rücken), lezteres von ναρθηκίζω (mit dem Stocke schlagen). — Die Identification von בם und βῆσα ist nicht zu bezweifeln. Doch ist für ביסא die LA. ביסה (Ed. Basel) herzustellen, da durch dieselbe die Erklärung אלף מובלעת (l. ביסאה (בי סאה ביסא ganz verständlich erscheint. — Die Ableitung בר מחווניתא (bab.-bat. 68 a) p. 178 ist ohne Zweifel richtig, doch ist סנטר sicherlich nicht persisch, sondern wahrscheinlich aus griech. συντηρέω hervorgegangen. — ברקשא (p. 181, 182) ist aus pers. pischkar (Stadtvorsteher) Vullers I, 398) hervorgegangen. — ברדניקום (p. 186 al. הדרניקום) scheint ἀνδρόγιγας (Riesenmann) zu sein. — בורדם (p. 187 a. N. 41) ist = ῥυάδης (fliessend). — Zu ברין (p. 189 Targ. zu 1. Sam. 14, 26) vgl. auch βρίσιον, βρύση bei Meurs. p. 95. — Das noch immer schwierige בריוני (p. 190) leitet Mussafia von βριάω (stark sein) ab. — Zu בורמא (p. 105 aus Pes. 29 a) vgl. syr. בורמא, steinerne Schüssel (P. S. II. p. 617) — בירוצין ist, wenn die LA: richtig ist = persisch piruzeh (Türkis) Vullers 1, 395. — Bei בורתירא (p. 2 6) ist es zweifelhaft, ob nicht portatoria durch dasselbe dargestellt ist. —

גוירפטי (s. v. גן p. 260) ist = armenisch hazarapet — גטישא (p. T. zu Lev. 1, 16) ist σκατά (Koth). — גיו (p. 275 aus Gen. r. c. 33) ist syr, גיא (von גן, in) eindringen. — Zu גיל (Schwengel p. 281) vgl. das griech. λίγγω (klingeln, sausen) und dessen Derivata. — Für גלופקרין ist wol cervicarium (wie bereits Perles angenommen) das Richtige. — גמא (p. 306 a. Meg. 29) ist viell = ὄγμος (Reihe). — p. 312 s. v. גמר versucht der Herausgeber den Spruch גמרא גמור זמורתא תהא (Sab. 106, 113 Erub 60 Beza 24, Ab. sar. 32) anders als in der hergebrachten Weise zu erklären. Das lezte Wort ist Imperativ von תהא (Bedenken tragen vgl. תהי בה ר' אל עזר Erub. 66 a) und daher תְּהָא zu lesen; זמורתא halte ich für pers. samrâd (Meinung s. Vullers II, p. 321). Es ist daher zu übersezen: Ist's eine Ueberlieferung, dann neme sie an, ist's nur Meinung (eines Einzelnen), dann trage Bedenken. — p. 322 גניני (al. גניסי Sota 36 b) ist wahrscheinlich γένεσια (Nativität). Pharao bedient sich den Astrologen gegenüber dieses Ausdrucks. Andrerseits könnte auch genius diesem Worte entsprechen. — גינתאי (p. 324 s. v. גנת) sind die Geten, syr. גוסנא, nach den syr. Lexikographen ein vagirender Stamm, der in Höhlen lebt (Yuechi bei den Chinesen, Tartarisch: Yits), vgl. P. S. II. p. 86 b. Das syr. Wort stellt transponirt (סוגנא) den Namen Zigeun-er dar (in gr Hal. Ed. Ven. p. 108a זנגאי). Geta war bei den Römern als Sklavenname. gebräuchlich — גם (stark, gross p. 324) ist = arab. גסא hart sein) fest werden) bei גם (p. 325) denkt Mussaffia an griech. γαίω (stolz sein ἀγαυός (stolz). Zu גם, 3 vgl. auch syr, גסא (P. S. II. p. 757). — In גפן p. 338 aus Meg. 9. (בגופן שלנו) liesze sich griech. ὕφος (textus) erkennen, doch ist es zweifelhaft, ob dieses Wort bereits in so früher Zeit gebräuchlich war. Wäre es annembar, dass גופן die ursprüngliche LA,

war, dann würde ein Zusammenhang mit pers. nuwischten (huzv. נפשתוין) „schreiben“ (s. Vullers II, 13, 69) nicht unwahrscheinlich sein. — Mussafia (s. v. גויץ p. 341) denkt an γαυσός (schief, verschoben).

Für קיסנייתיא (Ketub. 61 s. p. 345) ist wahrscheinlich סיקנייתא zu lesen von pers. seg (Hund).—Zu גרכתן (p. 34a) vgl. pers. gurgureh (Vullers II. 604). — Zu גרגישתא (p. 353) vgl. lat. glis (Töpfererde), glus, glux (zähe Erde, die wie Leim zusammenhält). — גרדלי (p. 359) ist vielleicht aus κιρρός οἶνος hervorgegangen und חרדלי aus ἐρυθρανός. — גרזומי) גרדם (p. 360 ist wahrscheinlich lat. grunnus (Klotz). — גורסינא (p. 371 s. v. גרסן aus Seb. 117 a) ist = ἐργασία (Erwerb). Das angelsächsische gersuma ist hier unmöglich. — גרף (p. 376 גרף של רעי hat dieselbe Bedeutung wie arab. מגרפה (vgl. P. S. II. p 788). — Bei גראפא (Esth. rab. zu בהראוהו) ist an eine Ableitung von dem spätern, unsicheren grevus (p. 376) nicht zu denken. Wahrscheinlich ist טמאשא das. = ἔτνος (Brei) und גראפא = κιψηβιον (Hülse, Kleie). — גשם (p. 381, 382 aus Erub. 101. vgl. die Varianten) scheint mit al-kuschtabanat (eiserne Ringe, in welche die Thürangeln gehen) identisch zu sein, s. Fleischer zu Levy Wörterb. zu d. Targunium S 422. Vielleicht ist es indess eher von pers. guscher, guschaneh (Winkel, Ring Vullers II. 1051) zu identificiren. — Zu Art גת (p. 385) wäre hinsichtlich der aus Esth. rab. angeführten Stelle: משחק אני עליהם אביא גתיות מאחורי הקוריים zu bemerken, dass Midr. Abba Gorion (Ed. Jellinek p. 4) dafür משחק אני עליהם באבנתיים מאחורי הקוריים darbietet. Dieser LA. gemäss wäre אבנתא = ἄβαξ (abacus, Spielbrett) das hier gebrauchte Wort. Schwieriger ist קוריים, das viell. = χορεῖον (Tanzplatz) ist. In diesem Falle kann גתיות oder בגתיות vielleicht mit βαβακτης (Tänzer) identificirt werden. — Die in einer Glosse im Namen R. Hai's mitgetheilte Erklärung des Passus דדייני בגיתי (p. 386) stimmt sicherlich mit dessen Bemerkung in מקח וממכר c. 32 (Ed. Wien 67a) überein. Nach derselben soll גיותא ein pers. Wort sein und etwa Folter bedeuten. Hai leitete es wahrscheinlich von p. chegiden (dschegiden, schegiden) ab, das auch martern bedeutet, vgl. Vullers I, 563, 583; das מגסאפה d. Glosse ist wol in מענאסנה zu emendiren (s. Vullers das.)

Der Einleitung des Herausgebers, eine Biographie des R. Natan b. Jechiel enthaltend, wird bis auf die inzwischen durch Reifmann (Berliner's Magazin hebr. Abtheilung 5. p. 71—84) ermittelten Resultate nur Weniges hinzuzufügen sein. Zunächst ist betreffs des Namens ספר הערוך, den der Verfasser seinem Buche gegeben, zu bemerken, dass dieser den italienischen Juden überhaupt Lexikon bedeutet. So nannte auch Parchon sein biblisches Wörterbuch (vgl Stern Einl. p. XIX.). Auch für ein arab. Lexikon gebraucht Parchon diese Bezeichnung (Art. פרח: ערוך שעשאו חכמי לשון ישמעאל). Die Eintheilung des Buches in Abschnitte (s. hierüber Bamberger הגיון שלמה p. VI.) rührt wahrscheinlich vom Verf. selbst her (s. Art. אלגלגין). Für die gleichlautenden Artikel gebraucht er zur Unterscheidung derselben die Bezeichnung מחלוקת (vgl. Art. לא). Die Oekonomie des Werkes verdient noch

eine nähere Untersuchung. — Der Schreiber Samuel von טרנטו ist wahrscheinlich derselbe ר' שמואל מאוטרנטו, dessen Responsum an einen Sohn des R. Isak von Spionte in Ittur (Ed. Lemberg I, 14b) erwähnt wird. Er war somit aus Otranto und nicht aus Tarent. — Ueber R. Natan's Vater, Jechiel b Abraham (p. X), vgl. Zunz Ltgsch. d. syn Poesie p. 246 ff. — Zu den Fragmenten aus dem Auruch R. Zemach's ist Juchasin (Ed. Filip. p 5) über צלותיה דאברהם hinzufügen. — Zu den Autoren, die die Stellen aus dem Aruch citiren, wären noch — die Anführungen in Werken jüngerer Autoren sind überhaupt nur von geringem Belang — zu nennen: Isak b. Abba Mare (Ittur II, 5b) aus Art. בניתא und 15a aus Art. מסם) und Samuel Ibn Tibbon (פי' מהמלות הזרות Art אסטים, was dem Herausgeber auch I, 172 nicht bekannt ist). Auch die Anführungen bei Estori Pharchi, Salomo Urbino und Portaleone verdienten Beachtung. In den Glossen zu סמ"ק No. 151 Ed. Krakau 53 wird aus Art. כבב eine Erklärung R. Hai's citirt; in unseren Texten fehlt dieser Name. Zu den Citaten auf Juch. gehört auch Ed. Filip. p. 238 (aus Art. קרמן) Wie (p. XVI–XVII) gezeigt wird, ist die Ergänzung des Aruch vielfach versucht worden. Von einem solchen Versuche berichtet Würfel (Hist. Nachricht von der Judengemeinde in Fürth p. 58) „R. Leo Mayer. Dieser hat das Lexikon Aruch, an vielen Orten vermehrt, mit sich begraben lassen." Die Beschreibung der Handschriften und Ausgaben, die dem Verfasser zu Gebote standen — es sind sämmtliche, die bekannt sind — ist noch besonders hervorzuheben. —

52. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch zu den Talmudim und Midraschim von Prof. Dr. J. Levy nebst Beiträgen von Prof. Dr. H. L. Fleischer. Zweiter Band ח—ל Leipzig 1879. 8. 542 S.

Dem Unternemen des Verfassers war von vornherein kaum ein günstiges Prognosticon zu stellen; ob es ihm gelingen werde, das Werk in dem Maszstabe, in dem es begonnen wurde, zu Ende zu führen, durfte billig bezweifelt werden Man muss sich nur vergegenwärtigen, welche sorgsame Umsicht, welch' eine unverdrossene Hingebung dazu gehört, den grossen, fast unübersehbaren Wortschatz des so weit ausgedehnten talmudisch-midraschischen Literaturgebietes zu sammeln und zu ordnen. Der erdrückende Reichtum des hier aufgehäuften Materials spottet des Fleisses auch des geduldigsten Arbeiters, und bei aller Schärfe der Beobachtung ist es kaum zu vermeiden, dass manches übersehen wird, das in nicht geringerem Masze als das bereits Erkannte beachtet zu werden verdient. Dass das Werk einen so raschen und glücklichen Fortgang nemen werde, war unter diesen Umständen nicht zu erwarten Um so mehr muss man die unverdrossene Emsigkeit anerkennen, mit der es der Verfasser dahin gebracht hat, dass nach und nach auch ein zweiter Band derselben erschienen ist, und es nun bereits zur Hälfte vollendet ist. Auch in diesem Bande zeigt es sich deutlich, dass der Verf. sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht hat. In der Registrirung der Wörter wurde

eine Vollständigkeit angestrebt, wie sie bei Jechielides, Buxtorf u. a. bei Weitem nicht vorhanden ist, und es ist diess als der hauptsächlichste Vorzug dieses Werkes anzusehen, dass dieselbe auch erzielt wurde.

Nicht minder lässt es sich der Verfasser angelegen sein, den Ursprung der einzelnen Wörter zu erforschen, ihre Bedeutungen festzustellen, und den verschiedenen Gebrauch derselben durch Anführung und Erläuterung zahlreicher Belegstellen, deren Auswahl durchwegs zutreffend ist, nachzuweisen. Manches Wort ist von dem Verfasser gleichsam erst entdeckt worden. Die etymologischen Aufschlüsse sind zwar nicht immer von zweifelloser Richtigkeit, doch ist durch dieselben auch mancher Irrtum behoben und überdies noch durch Hinzufügung der lehrreichen Nachträge Fleischers, in denen nach dieser Richtung hin eine strenge Censur geübt wird, dafür gesorgt worden, dass fehlerhafte und bedenkliche Aufstellungen wieder beseitigt werden. An Einzelnheiten wird überhaupt noch Manches zu berichtigen und nachzutragen übrig bleiben, und wir möchten es daher nicht unterlassen, in aller Kürze dasjenige, was wir zu dem einen oder dem andern Artikel zu bemerken hätten, hier folgen zu lassen.

p. 1 s. v. חוב. Nach dieser LA. ist חובו של אילן das Reisig des Baumes, vgl. das syr. חבובא. Für חובין (Bab. kam. 119 a) hat Tos. (Ed. Zuckerm. c. 11) חכין. Das Wort ist daher von syr. חוך (Weben) abzuleiten. — p. 15 חרא (Tosefta Sab. 7) ist wol kaum etwas anderes als pers. c h o d a (Gott). — חטיטים (p. 39 a. bab. mez. 58 b.) ist ξυστὸν (Speer) — חייתא (p. 43) „Sack“ ist syr. חהתא. — Die Erklärung von טיסני durch חדא לארבעה („eins in vier gespalten“ s. v. חילקה p. 67) beruht auf der Anname, dass טיסני = τέσσαρα sei. — חלקוסתא (ib.) al. סליקוסתא (bab. kam. 31 a) ist = siliqua, in Sab. 50 b viell. = silicia (griechischer Klee). — Für חסות (p. 87 aus Exod. r. c. 2) ist noch die Variante חסיא vorhanden (arab. חיסא p. 46). — Für וחספתה (s. v. חסף p. 90) ist וחפסתה zu lesen. — הפשושתא (p. 96) ist viell. ἕψητα (Gekochtes, Ueberreste des Gekochten). — Zu חרק II. p. 116 vgl. syr. חרק spalten. — טארגא (p. 132) ist spätgriech. τάργα Schild. — Für בטאריקי (ib. a. Exod. r. c. 11) ist בקטאדיקי zu lesen, wie bereits Lurja z. St. verbessert. — Für טביסה (p. 137) טנוסה (ταινία) zu lesen. — Zu טוט vgl. pers. tutak (Pfeife). — Zu טוטלוונא (p. 151) vgl. syr. טוטיתא (Traube). — טטרג ist mit dem arab. טרח (werfen, wegdrängen) stammverwandt. — טיטרום (p. 152 a Kelim 2, 6) wird weder vom Herausgeber noch von Fleischer (Nachtr. z. St. richtig erklärt. Es ist nichts anders als ἠθητήρ (Seiher). — טיאונם (p. 152) ist kein selbständiges Wort s S. 119. — טיין (153 a. Ab. sar. 26 a) ist viell. griech. τιθασός (milde).[1]) — טילוי (p. 154 aus Koh. r. 97 a) ist wie in משנת ד"רא zu St. richtig bemerkt wird = טליותא (Jugend). — טימיקון

[1]) In einem handschriftlichen Commentare, der einst im Besize der Kauffmann'schen Buchhandlung war, fand ich zu יטידוך folgende Glosse: ימליצוף באגדה טידים היו לישראל, ע"א (ענין אחר i. e.) ומשה עניו מאד

(p. 155 aus Pesika Ed. Buber 7 b) ist = ταμιακά (patrimonium principis s. Du Cange gloss graec med. p. 1526. — טינא (Wurm = tinea) war mit טינא (syr. טננא Missgunst) nicht in einem Artikel zu vereinigen. — טירכי (p. 157 aus Est. rab. 101 b) ist wahrscheinlich τροχός. Der Thron Salomos gleicht einem Räderwerke wie der Gotteswagen, vgl. die Beschreibung in Jalkut II. 104 b, nach welchen auf jeder Stufe bei der Besteigung ein künstliches Räderwerk (גלגל של מנגנין) in Bewegung gezezt wurde. — טנדם (p. 108) ist griech. τένδα, tenta, (Zelt aus Linnen), vgl. Meurs. lex. gr. barb. p. 552. — טוסקא (Beutel p. 169) ist = דסקא (δισάκκιον). — טיף (p. 176 a. Tos. Kelim c. 5) ist von syr. טפא (verschliessen, verbinden) abzuleiten, vgl. auch טפיא דטורא (der untere Theil des Berges). — טפטף (p. 178 החמה מטפטפת) ist vielleicht auf griech. φωτίζω (leuchten) zurückzuführen. — טפס (hüpfen u. s. w. p. 182) ist wahrscheinlich aus griech. στιβείω (treten) hervorgegangen. — טקסיום (j. Erub. 3, 5) ist = ταξιώτης (Ordner, Beamte). טורוינא (p. 168) ist pers. t e r a s a n d e h (der Ordnung hält). — טרטיוט (p. 188 a. Exod. r c. 36) ist wahrscheinlich t o r t u m (Folterseil) — טרטין (ib. a. Kelim 29, 1) scheint aus t i a r a (Kopfbund) entstanden zu sein. — In טרכסיר (p. 192) scheint σήραγξ, σηραγγώδης (porös, löcherig, steinig) zu liegen. — טרכוש p. 193 ist nichts anderes als תרבום (Kelim 24, 5) und demnach = τρίπους (dreifüssiger Tisch). — טרמיטון (Ned. 611) ist von θρύπτω (zerbröckeln, zerreiben) abzuleiten (vgl. θρύμμα, θρυμματίς). — טרסון (p. 193 a. Lev. r. c. 37 nach LA. in Ar.) ist = ἐτήρησαν sie warteten ab). — טרפשא (p. 198) ist = gr. τέρφος Fell, Haut). — טרקליל (ib.) ist viell. τραγηλία (Walze, Rolle). — טרקארין (al. טרקלרין p. 199 aus Exod. r. c. 25) ist wahrscheinlich = trichilum (ein Gefäss mit drei Zapfen). — ידר (p. 221 j. M. k. 3) ist ein Schreibfehler für גדר (Gadara). — Zu ידוע (p. 223 a. Synh. 65 b) vgl. syr. ידנא (Hyäne). — יינם (דיינים p. 239 in Sab. 129 a) ist viell. in רדיינם (δρυϊνός) aus Buchenholz) zu emendiren. — יורעין (ib. a. Tos. Schebiit. — Ed. Zuckerm. רענה) ist wahrscheinlich = יערא (Riedgras). — Bei ירוד (p. 265 wo f. 78 b. l. 78 a) ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass es aus טרוד (syr. טרודא, schielend) corrumpirt ist. — יורקמי (Name eines Genius, der über den Hagel gebietet und Kühlung schafft p. 268) ist vielleicht identisch mit dem persischen R â m a - q u a r o m (s. Spiegel eranische Altertumskunde II. S. 101 A. 2). der Gottheit, welche die in den Höhen wirkende Luft bezeichnet. — כער, כאר (hässlich sein p. 282) ist mit pers.

ת׳ טיידן, יכנעו לפניך, ע״א שער טרי היה כפה כך יכפפו לפניך. In der ersten Erklärung wird auf das falsch gelesene טייר (תייר) Bezug genommen, die dritte ist auch sonst bekannt. In Num. 12, 3. war in einem Targum ענון durch טייון wiedergegeben, das der Autor der zweiten Erklärung für טיידן ansah.

chuar (hässlich s. Vullers I, 786) stammverwandt, vgl. auch syr. כאאר und כריורא. — כיבא (ar. u. pers. kebab, gebratenes Fleisch) hat stammlich mit כיבא (Entzündung), das = כאב (syr. כאבא) ist, nichts gemein. In א"ח כבודו אלא כבידו (Meg. 25 b. s. p. 286) bedeutet lezteres Kehricht von מכבד (Besen). — Für כבאי und כוביא (p. 287) sind die LA. כבי und כוביא vorzuziehen. Die Wurzel beider scheint das arab. chaka (weben) zu sein, indem wol für 'ח im Syr. 'כ eintrat. — Zu כובשנא (Traube p. 293 a. Chul. 62) vgl. pers. kebuter (Vullers II. 792). — כדי in ואמרי לה כדי (p. 296 col. 2) ist nicht Personenname, sondern zendisch kad (irgendwer). — Für כדמת (p. 297 aus Tos. Menach. 9) hat Ed. Zuckerm. כרמת; es ist also eine im Weinberge frei' wachsende Rebe gemeint. — Zu כון, כווא vgl. auch χοτζῶς (Meurs. 626). — כוי (304) ist ist viell. pers. kohi (auf den Bergen lebend) als Bezeichnuug für den Bockhirsch. — Zu כומרא (medische Müze), vgl. das pers. Kameh (Hut, Müze), Vullers II, 888. — כונא (p. 307) ist viell. mit syr. כונא (κώνη Meurs. p. 630), das wohl nur in der Bedeutung: Tochter vorkommt, identisch. — Zu כוף, כיפרא (Korb p. 308) vgl. κόφινος (cophinus). — כופיא (p. 30 a. Pes. 39 a) ist wahrscheinlich gobio (Grundel). — כורא (Kugel, Knäuel p. 30 a) ist arab. u. pers. kureh (rundes Ding, globus, sphaera). — כורדק (Pes. 40 b) stammt unzweifelhaft von chwarden (essen) une zwar ist aus chaurdegi (Speise) כורדק als Bezeichnung für den Bereiter derselben hervorgegangen. — Zu כוש (Spindel p. 310 vgl. syr. כושא — כיליי ist ist wol χοκλιος, χοχλιος (Schnecke) und סילוי σώλην (Muschelthier). — Zu כלבום (Zange p. 330) vgl. syr. כלבתא. - כלידרין (p. 335 a. Gen. r. 89) ist viell. καλαῤα (Kette). — כלך ist pers. kulk, eine zärtere Ziegenwolle. — Für כוולכה (p. 336 a. j. Nid. 1) ist כולבה (syr. כולבא Beil) zu lesen, vgl. auch p. 328. — כלן p. 341 a. j. Pea. 8) ist sicherlich nicht καλον, sondern wol (wie in anderer Weise in פני משה z. St. bemerkt wird) contrahirt aus כל הלין (all' dies). — כולניתא (p. 342) ist nach der tradirten Erklärung mit griech. κωδεία (Mohrkopf) identisch. — כלונס (Holzblock) ist viell. aus ξύλον entstanden. — Für כלדייה (p. 343 a Tos. B. kam. 9) ist nach der treffenden LA. הכל דייה in Ed. Zuckermandel jede weitere Erklärung überflüssig. — כמס (p. 345) ist hier wol = camus (Strick, mit dem die Verurteilten an's Kreuz gebunden wurden). — כוגר (p 348 a Pes. 109 a) ist pers. kungar (Hefe vom Sesamöl). — כנדא (Topf, Schlauch, p. 348 ist persisch kandu (s. Vullers II, 897. Fleischer p. 453) und כנדי Chul. 48 b) = kand (Wunde, das. 894) — כנימה (Maden u. dgl. p. 351) ist wahrscheinlich aus dem griech. σκνίψ (Holzwurm) hervorgegangen. — Zu כרון (Krug p. 396) vgl. auch p. kuras (Flasche mit engem Halse) Vullers II, 809. — כרכסון (p. 407 a Est. rab. 1, 10) halte ich für κιρκήσια (Circensia, Circusspiele). Demnach soll der Name כרכס einen, der bei solchen Spielen an seinem Plaze ist, bezeichnen. — כרמלית (p. 410 vgl. auch Tosefta Sab. c. 1) ist ursprünglich κρημνός (ein abschüssiger Ort, der schwer zu

passiren ist. — Die sv. כרסטייתא (p. 413) gegebene Erklärung stimmt allerdings nicht zu der in Aruch mitgetheilten Ansicht; aus Echa rab. s. v. היו צריה geht aber auch nicht hervor, dass durch קרצטיונא (welche LA. die Ausgaben darbieten) ein grosses Gewicht bezeichnet wird. Dem Inhalte der Erzälung, in der das fragliche Wort sich findet, entspricht vielmehr die Anname, dass קרצטיונא Bezeichnung eines kleinen Gewichtes sei. Durch die von Prof. Fleischer (Nachtr. S. 457 ff.) gelieferten Nachweise wird indess klar, was Jechielides (sv. כרסטייתא) meint. Auch קליסטון in Resp. Gaonim Ed. Mantua No. 8, das in einer dem Texte eingefügten Glosse durch כלי ששוקלין בו erklärt wird, ist in קריסטון (χαριστίων) zu emendiren. — כרפוונה (al. מרשיא p. 415 a. j. Kilajim I.) ist viell. כרסנה oder כרשנה zu lesen. Vgl. arab. und pers. karsaneh (Kichererbse). — Für כרושתא, (p. 417 Sab 78a) ist. – Die Bedeutung: Haushahn, die es nach der zweiten Erklärung des Aruch hat, auch sprachlich richtig; da churus im Persischen „Hahn" bedeutet — Für כריתית (כריסית) p. 421 ist viell. בירסית (βύρσα) (bursa) zu lesen. לאגרא (p. 462 a. Khl. r. sv. טובה חכמה), nach Benveniste (א"א zu St.) überhaupt zu tilgen und von Lurja in מאגרא emendirt, gehört nach סליק („er stieg hinauf auf's Dach"). — לאיטור (ib. s. Fl. Nachtr.) ist bereits von mir als ῥήτωρ erkannt worden (s. B. Ch. 7, 463). — לברנטן (al. לורטיא p. 471 a. Echa rab. sv. טומאתה) ist wahrscheinlich λαβράτον, λαυρατόν, lauratum, das Bild d. Königs, vgl. Meurs. p. 292, Du Cange lex. med. lat. sv. lauratum. — לווט (p. 482 a. Jelamd.) ist wahrscheinlich wie לוט I. Fluch, vgl. Jalkut z. St. בקש להוציא קללות. — לומא (p. 488) eine kleine Münze ist wahrsch. = nummus. — לופין (p. 490) ist wahrscheinl. = lippus (triefäugig). — Für ליטמא (p. 498) ist viell. פליטמא (πολύτιμον) zu lesen. — לימין (p. 502) ist viell. = μῆλον (eine in den Justinianischen Novellen erwähnte Münze) s. Meurs. s. v. — Für ליגא (Sifre. II. 234) constatirt auch Pardo (Com. z. St.) טיגא als die richtige LA. Es ist also hier טיגא = toga. Die LA. לליגא liesse in ליגא λέγνη (Saum eines Kleides) erkennen. — לסוטה (p. 513) ist, wie aus j. Sab. IV. zu ersehen ist, ein nezartiges Gewebe. Vielleicht ist das Wort mit griech. λῖτα (Decken von einfachem Gewebe) oder λισσή (glattes Gewebe) identisch. — לתא (p. 531 a. Bab. mez. 106a u. a. O.) ist wahrscheinlich pers. lath (Schlag) s. Vullers II. p. 1082. — Für טרגיה (p. 540 a. Jalk I. 176) müsste, wenn מעבודת פרך (Tanch. Waëra No. 6) der diesem Worte äquate hebr. Ausdruck wäre, אפרגיה (griech. ἀπραγία) gelesen werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieser jedoch erst später hier anstatt des unverständlichen לטרגיה hier eingesezt werden. —

3. Saggio di giunte e correzioni al lessico talmudico del Dr. Rabb. M. Lattes, Turin 1879, 8. 142. S. Nuovo saggio di giunte e correzioni . . . . memoria del dott. rab. M. Lattes, Rom 1881, 4 81 S.

In beiden Schriften werden viele dankenswerte Ergänzungen zu den bereits erschienenen Theilen des Levy'schen Wörterbuches dargeboten. Zunächst sind es die in demselben nicht berücksichtigten kleinen halachischen Tractate und jüngere haggadische Schriften, deren Inhalt vom Verfasser lexikalisch verwertet wird. Ausserdem werden aber auch aus den Talmuden und dem gesammten verwandten Schrifttume Stellen angeführt, in welchen viele der von Levy verzeichneten Wörter in anderen als den von ihm angegebenen Bedeutungen vorkommen. Die Bemerkungen des Verfassers sind sämmtlich von reellem wissenschaftlichen Werte, es fehlt auch nicht an neuen, trefflichen Aufschlüssen, die das Interesse des Forschers in besonderem Masze verdienen, namentlich ist dadurch, dass auch die Texte alter und seltener Drucke zu Rate gezogen wurden, für manche Stellen ein richtigeres Verständniss gewonnen worden. Ein gesunder philologischer Tact hat den Verfasser vor gewagten, haltlosen Combinationen bewahrt, denen man auf diesem Gebiete nur zu oft begegnet; indess wäre bei manchem Worte, dessen Erklärung auf Schwierigkeiten stöszt, ein Zweifel an der Richtigkeit seiner Ueberlieferung wol verstattet gewesen. Wenn z B. sv. אגדה (p. 28) Levy's Uebersezung des Wortes באגדתיך in deine Agadasammlung" (s. v. ארנדקי) mit Recht beanstandet wird, so hätte es nur einer Verbesserung dieses Wortes in באגרתך, wie sie bereits in alter Zeit vorgenommen wurde (s. Ar. ארנדקי), bedurft, um das Richtige zu finden. Es ist eine Art Notizensammlung gemeint, wie solche sonst auch unter der Bezeichnung פנקס erwähnt werden (vgl. פנקסא דאילפא Menachot 70a = פנקסיה דחלפיי j. Masserot II.3; פ' דלוי, פנקסיה דזעירי, פ' דריב"ל Sab. 156a). — ארוניה (p. 31 a. Tosefta Kelim bab. mez. 8) steht nur in dieser Form vereinzelt da. An der Identität dieses Wortes mit אודיינו (Levy I, 27 col. 2 vgl. Jahrb. I. S. 54) ist nicht zü zweifeln. Auch ist ארוכה in der angeführten Stelle nicht Adjectiv zu ארוניה, wie der Verf. und Lolli annemen. Mit diesem Worte, das den langen Seitentheil der Bettstelle bezeichnet, beginnt vielmehr ein neuer Saz. R. Simson zu Kelim 18, 5 hatte in seinem Toseftatexte noch ניטל vor ארוכה, welche LA. hier jedes Missverständniss ausschliesst. — Der Passus אדין אודם ואינם מאמינים (ib a. Midr. Cant. 4, 8) ist in dieser Fassung unverständlich. Samuel Jafeh emendirt אדין אודם in רואין אבודים; es ist indess mehr als wahrscheinlich, dass auf וַיַרְא und וַיִירְאוּ der Schriftstelle (Exod. 14, 31) Bezug genommen wird. Man muss daher lesen: רוֹאִים וְיֵרְאִים („sie sehen nnd fürchten und glauben nicht.") — Für אובילו קורצא (p. 34 a. Ab. d. R. Nat. c. 16) l. אכלו קרצא („man verläumdete"). — אסירי (p. 58a Tos. Mikw. c. IV) ist falsche LA. für אסיא. Die LA. in Cod. Erf. (auf die der Verf. sich noch nicht berufen konnte) ist auch durch R. Simson zu Mikw. 4, 5 (Rappap. Er. Mil. citirt irrthümlich Para 6, 7) bezeugt. — אקמי (p. 60 a. Ag. Ber. c. 5) steht in dieser Form vereinzelt da, doch scheint es unzweifelhaft, dass auch in בקמחן נבראו R. hasch.

11a) שתעמוד בקמתה (Jebamot 89b, Bab. mez. 107a) nach der LA. Hai's (Resp. Gaon. Ed. Lyck No. 28, vgl. Geiger jüd. Ztschr. 3 S. 279) קמה = ἀκμή ist. — Die LA. בהוציה המלכה (p. 78a Tractat Gerim c 2) ist auf eine Verwechslung der öfter genannten Proselytin mit der Königin Berenice zurückzuführen. — Für דגלים (p. 90 sv. דגל a. Koh. rab. 5, 12) verzeichnet Benveniste (אות אמת Ed. Prag. 44b col. a) die Variante: טרדגום, die viell. auf כרגרום (von χείραγρα) zurückzuführen ist oder τριταϊκός (an dreitägigen Fieber leidend) darbietet. Schönhak (Hamasbir II, 111 b) emendirt דגלים in חולים (χωλός, lahm). —

S. v. חליל (p. 119) nimmt der Verf. mit Luzzatto an, dass dieses Wort in M. Bic. 3, 3, Arach. 10a nicht das Instrument, sondern der, den darauf spielt, bezeichne; beide übersehen die analoge Redensart הפטיש מכה (Sota 47b), welche eine solche Erklärung nicht zulässt. — Über טומריא (p. 134) vgl. auch Buber in Meged Jerachim 4 p. 89. In dem in Rede stehenden halachischen Lehrsaze wird der paarweise Ankauf hebräischer Sklaven verboten, weil diesen dadurch, dass jeder Einzelne dann nicht einmal eines besondern Preises für wert gehalten wird, eine Geringschäzung zugefügt wird. Die Abstammung von τίμησις ist die wahrscheinlichste. — Für טרבנת (p. 136 a. j. Meg. 4, 78a) ist wol טרכנת (Trachonitis) zu leseu. — איטרפון (p. 137 a. j. Taan. I, 64b) ist in איטרדון zu emendiren. — Ob טריפתא (Pes.Ed.Buber 93a) = θεραπεία ist (p 137) ist noch zu bezweifeln. Es scheint aus טירחתא (Last, Mühe) corrumpirt zu sein. — Über יקטאות (p. 140) s. Ar. sv. קטה (κοίτη) vgl. auch Jahrb. 4. S. 129. —

Das (II. p. 10) aus Tanch. Masse § 12 notirte אטלסיות bedeutet: Säulen (vgl. Kohut Aruch I. p. 169a). Ob wol dieser Deutung eine Combination des Textwortes חכין mit κίων (Säule) zu Grunde liegt?[1]) — Das Wort אפטניות (Pake di R. El. c. 23), an das der Verf. (p. 14) als Parallele zu אפוטנייתא (Ps. Jon. zu Gen. 6, 14) erinnert, ist = φάτνη (krippenartige Vertiefung). — Mit בורגם (πύργος), dessen Plural aus Mechilta Ed. Friedmann 61 b citirt wird (p. 22), ist wahrscheinlich auch בסנר (Echa rab. 33) identisch, das dann in ברגם zu emendiren wäre. — גסה (p. 31 a. Der. Er. sut. c. 5) bedeutet: rülpsen, aufstoszen (nicht insuperbire). — In Jad. 4, 3 (nicht 4, wie p. 38 angegeben wird) ist במהֶנָן zu lesen; das Pronominalsuffix weist auf die früher genannten עניים zurück. Es kann daher nicht mit dem Verf. der Gebrauch einer Form: הֶנָן constatirt werden

---

[1]) In (vgl. Midr. Ps. c. 55,) Jalkut 782 j. Maccot 2, 6 heisst es: על כל מיל מיל היה עומד בורגן ועל כל בורגן צלם והיותה ידו של צלם עקומה ומראה להיכן. Wegen des Zweifels, ob אטלסיות (Märkte, öffentliche Pläze) oder אסטליות (Säulen) zu lesen sei, wird in dieser neuen Fassung des ursprünglich anders lautenden Sazes angegeben, dass ein Bauwerk und eine Bildsäule als Wegzeichen aufgerichtet waren. —

(ib.) — Für ר׳ חנינא בריה דר׳ כהיי hat ראב״ן No.9. ר׳ חנניה בריה דר׳ ביבי (in O. Sar. II. fol. 116. fälschlich ר״ש בריצחק). Es ist wahrscheinlich ר׳ חנינא רביה דר׳ אבוה zu lesen (vgl. über denselben Frankel Einleitung in d. jer. Talmud 87 b, 146a). Da R. Chanina der Sohn des R. Abahu (II.) war, so wird er wol R. Mana I. (Frankel 114 b) befragt haben. —

4. מדרש לקח טוב Lekach-Tob zum ersten und zweiten Buche Mosis von R. Tobia Ben Elieser, zum ersten Male herausgegeben u. s w. mit einem Commentar und einer ausführlichen Einleitung versehen von Salomon Buber. Wilna 1880. Romm 8. 70 u. 222 S.

Von dem Pentateuchcommentar des R. Tobia b Elieser ist im J. 1546 in Venedig blos der zu Leviticus Numeri und Deuteronominm gehörende Theil durch den Druck veröffentlicht worden. Von den Herausgebern erfährt man nichts über die Existenz der anderen Hälfte des Werkes, zu dessen Edition ihnen wahrscheinlich nur ein unvollständiges Manuscript vorgelegen hat. Auch ist der Character desselben von ihnen verkannt worden. Auf Grund der fortlaufenden Anzeichnung der einzelnen Absäze durch: פס׳ glaubten sie um so eher annemen zu dürfen, dass sie eine der oft angeführten Pesikta's — es war bis damals hin noch kein Werk dieses Namens gedruckt worden — vor sich haben, als die Erklärungen meistens aus wörtlichen, nur wenig geänderten, meistens ohne Angabe der Quelle angeführten Midraschcitaten bestehen und selbständige, mehr dem einfachen Wortsinn entsprechende Erläuterungen fast nur nebenher vorgetragen werden, meistentheils auch noch im Stile und Geschmacke der rabbinischen Haggada gehalten sind. Als Pesikta gilt R. Tobias Werk, daraufhin auch für Asaria deï Rossi, der den Verfasser zum Glossator des Werkes macht, Menachem de Lonsano (שתי ידות 65a) und selbst noch für Norzi, der auch den ersten Theil desselben besass und allerdings es mit der wirklichen Pesikta nicht identificirte. Die richtige Einsicht gewann erst Asulai, der zwei der in vorliegender Ausgabe benuzten Handschriften kennen lernte, aber trozdem den gebräuchlichen Namen פסיקתא זוטרתא auch auf Citate aus dem ungedruckten Theile überträgt. Was Zunz über das Werk und dessen Autor vorbringt (Gottesd. Vorträge S. 293—95), ist nur insoweit zu berichtigen, als es durch die von Steinschneider entdeckten Angaben Moscone's und Menachem Tamar's[1]) bezeugt ist, dass Tobia b. Elieser im

---

[1]) Zu Einl. S. 11 A. 9 ist Zunz ges. Schr. 3, 274 nachzutragen, T. vollendete den Supercommentar zu Ibn Esra in Plewna (nicht: Philippopel) 1574. Den Namen Tamar (Steinsch. Kat. Leyden p. 159 A. 2) hatte bereits im 13 Jhdt. ein in Würzburg lebender Schüler des R. Ascher b. Jechiel (s. dessen Resp. II, 6, 7. Chajim O. S. Resp. No. 69). In Appendix IX bei Steinschn. (das.p.395) für בספר Z. 2. l. בעפר f. בפתי Z.6v.u.l. בפתח.

byzantinischen Reiche und zwar in Kastoria seinen Wohnsiz hatte (s. vorl. Werk Einl. p. 20 ff.)

Das Urteil über den Standpunkt und die Leistung R Tobias wird dadurch, dass nun Herr Buber unter sorgfältigster Benuzung des gesammten handschriftlichen Materials auch diesen bisher noch ungedruckt gebliebenen Commentar zu Genesis und Exodus veröffentlicht hat, keine wesentliche Aenderung erfahren. R. Tobia hält sich, im Gegensaze zu den karäischen Schrifterklärern, deren Meinungen er nicht selten zurückweist, an die in den alten Midraschim tradirte Auslegung. Sein Commentar ist indess mehr als eine lose Aneinanderreihung ausgewählter midraschischer Erklärungen. Er findet offenbar viel Geschmack an diesen Deutungen „den Verzierungen des Schriftwortes" (נואי המקרא, zu Exod. 25, 8) und versteht es, sie abzurunden und an den passenden Ort anzubringen. Die Erklärungen, die er in eigenem Namen vorträgt, sind immer in ihrer Art originell, interessant und scharfsinnig (vgl. zu Gen. 9, 28; 27, 20, 29; 30, 39; 40, 23; 48, 28[1]) u. a. Stellen). Sehr gerne macht er von der Anname, dass gleichartige Buchstaben miteinander vorwechselt werden, Gebrauch, um dadurch die ursprüngliche Form und Bedeutung der Wörter festzustellen (vgl. zu den Einl. p. 30 gesammelten Belegen besonders Gen. 34, 19: ומה לשון ק ש י ט ה ק צ י צ ה כי המעוה קצוצות הן). Zu den meisten Stellen werden wie im Midrasch verschiedene Erklärungen hinzugefügt, und selbst solche, die auch bei der freiesten Auslegung nicht ernstlich in Betracht zu nemen wären, notirt.[2]) Im Allgemeinen werden nur Reproductionen älterer halachischer und haggadischer Auslegungen dargeboten, ohne dass die eigentliche Exegese ganz leer ausgeht. Was die Eruirung und Bezeichnung jener Quellen, denen der Verfasser den grössten Theil seiner Erklärungen entlehnt hat, anlangt, so hat der Herausgeber in den Noten, von denen der Text begleitet wird, sich dies besonders angelegen sein lassen. Der Leser wird in demselben über die Einzelnheiten des Buches, Textvarianten, verschiedene Fassung der einzelnen Säze u. s. w. vollständig orientirt.

Eine dem Buche vorangehende Einleitung enthält eingehende Untersuchungen über Heimat, Zeitalter, Abstammung, Lebensgeschichte und Geistesrichtung des Verfassers, Nachweise über die Schriften, die er in seinem Werke benuzt und anführt, wie über die Autoren, die sich auf dassselbe berufen, und eine Beschreibung der Handschriften, die der vorliegenden Edition zu Grunde liegen.

Alle diese Punkte werden mit erschöpfender Sachkenntniss und mit klarer Ausführlichkeit behandelt und kaum ein Moment unberücksichtigt gelassen,

[1]) Die Pointe der Deutung liegt hier darin, dass der Zalenwert des Wortes טוב als Hinweis auf 17 glückliche Jahre und מלא in מאה ל׳ zerlegt wurde (130 Jahre der Leiden).

[2]) Zu Gen. 20, 15 (I p. 93) wird unter Anderem bemerkt, dass כל Name eines Knechtes und נוכחת Name einer Magd ist!



das hier noch in Betracht zu ziehen wäre. Da diese literaturgeschichtliche Abhandlung wol für die Dauer als abschlieszend anzusehen ist, so möge das Wenige, das zu derselben nachzutragen ist, hier erwähnt werden.

Die, wie der Verf. (p. 20) nachweist, den gr. Halachot entnommene Parallelisirung der 18 Benedictionen mit eben so vielen Stellen in dem Gebete Hanna's wird auch in Leuchter No. 106 aus dem j. Talmud (גמרא דבני מערבא) angeführt. — Die richtigeErklärung der Zahl ד"ף ס"ו (p. 22 wiederholt p. 25 A. 15) hat bereits Geiger jüd. Ztschr. 7,19 — Dass Asaria dei Rossi seine Angabe aus Jachja bezögen, ist unmöglich; dass lezterer ersteren copirt hat, ist sicher, vgl. Zunz in כ"ח p. 148. — Durch den Ausspruch כל חדורש כצורתו בלא מדרש ובלא י"ג מדות שהתורה נדרשה בהן עליו הכתוב אימר והכסיל בחשך הולך (zu Exod. 34, 27) gerät der Verf. keineswegs in Widerspruch zu der sonst bekannten Hervorhebung des einfachen Wortsinnes. Es wird hier die buchstäbliche, die traditionelle Hermeneutik ausschlieszende, Schriftexegese verurteilt. Dieser Ausspruch ist sicherlich gegen die Karäer gerichtet. Es wird daher auch hier der Ausdruck כצורתו (nicht כפשוטו) gebraucht, vgl. Kid. 49a. Nicht der einfache Wortsinn, sondern die an den Wortlaut allein sich haltende Auffassung ist es, gegen welche R. Tobia sich ausspricht. — Für die Verwechslung der Futurpräfixe א und ו (p. 30) bringt der Verf. zu Gen. 1, 26 einige Beispiele. — Durch Metahese, für welche שמלה und שלמה als Paradigma angeführt wird, erklärt der Verf. auch מרחפת (Gen. 1, 2), das eigentlich מפרחת heiszen soll, und den Namen זרח (Gen. 38, 30), dem er die Bedeutung: purpurn giebt (von זחורית der Mischna). Bemerkenswert ist auch, dass (p. 6) חשך als חשֵׂך erklärt wird, weil die Finsterniss den Menschen am Gehen verhindert. Auf gleiche Weise wird מופת von פתאם und נא (Exod. 12,9) von אנה abgeleitet (II. 34,58). — Das griech. אינטיישרון durch welches בכר (Gen. 31, 34) übersezt wird (p. 18), ist viell. = ἐν τῇ στρωτῇ („in dem Sattel" s. Meurs. lex. barb. p. 534). Die Uebersezung würde daher der ersten Erklärung hinzuzufügen sein. — Aus der Elieser-Baraita (c. 9) stammt wol auch die Kunde, dass die Kunst der Zeitrechnung durch eine bis zu Adam zurückreichende Ueberlieferung auf die späteren Geschlechter gelangt ist (vgl. zu Exod. 12, 1 p. 54 Gen. 7, 11) s. Einl. p. 39 No. 17. — Zu den Nachweisen betreffs der Boraita über die Anfertigung der Stiftshütte (das.) vgl. Chronik-Commentar Ed. Kirchheim p. 35 (Jahrb. I. S. 194) und Nachmani (Perles in Frankel's Mtsschr. s. S. 148). Unter dem Namen בריתא דמלאכת המשכן wird sie auch in Tosafot Sebach. 60a Menachot 86b (s. ח"י zu Joma 6a) angeführt. Eine in zwei Supercommentaren zuRaschi (Exod. 25,5) aus derselben citirte Stelle ist in unsern Texten nicht vorhanden.[1] Sie bildete wol ursprünglich einen Annex zur

---

[1]) In דבק טוב (und daraus in Mose Met's הואיל משה) zu St. דאמרינן בבריתא דמלאכת המשכן שלוקחין כבשים וחובטין אותן במקלות עד

Mechilta, in welcher die die Anordnung über die Errichtung der Stiftshütte enthaltenden Pentateuchabschnitte übergangen werden. — Die p. 39, 40 aus dem handschriftlichen זכר טוב ausgezogene Stelle, die R. Tobia entlehnt ist, findet sich theilweise in correcterer Fassung auch in מבחר המאמרים (Ed. Livorno 48b ff.). — Zu den Schriften, die R. Tobia bekannt waren, gehört wahrscheinlich auch das Verzeichniss der rituellen Differenzen zwischen den Babyloniern und den Palästinensern (vgl. zu Gen. 38, 1 Note 9 Müller חלוף מנהגים p. 13 ff.). Zweifelhaft ist, ob ihm der Bericht des R. Elieser b. Natan über die Verfolgungen des Jahres 1096 bekannt war. Die Bezeichnung der Mainzer Märtyrer durch חסידי עליון (Jellinek z. Gesch. d. Kreuzzüge p. 5) scheint in קדושי עליון bei R. Tobia (s. Einl p. 24 No. 4) wiederzukehren. Ebenso stimmt zu ויתנו לבם ללכת (El. b. Nat. p. 1) R. Tobias כשנתנו לבם לעלות (Com. zu H. L. angeführt ib.) — Die häufige Anführung des Lekach tob in Menachem b. Salomo's Pentateuchcommentar constatirt bereits Carmoly (Archives Israelites 1863 p. 169). Derselbe scheint auch Chananel's Commentarien gekannt zu haben. Die Ansicht, dass unter אשימה (2. K. 17, 30) ein Kazenbild zu verstehen sei (Jahrb. I p. 243) hat auch Ch. (s. Berliner Migdal hebr. Th. p. 40). Uebrigens übersezt auch das jerus. Targum zu den Propheten אשימא durch שונרתא (s. Bacher in Ztschr. d. DMG. 28 S. 9). — Das p. 48 A. 34 aus Esthori's Kapthor nachgewiesene Responsum ist auch anderweitig erhalten, vgl. Josef Karo zu Tur I, 24. — Das. ist den aus Ittur vermerkten Citaten II. 30 col. d. (ולקח טוב כתיב ונתנו על מקום הארוג וכ׳) hinzuzufügen. Auch in ר״ל דינים Ms., das nach Neubauer dem Verf. des Ittur angehört, wird auf R. Tobia Bezug genommen (כתב ר׳ טוביה בר אליעזר שכך מצא בספרי הרופאים s. Ha-Maggid 18 p. 41). — Von Autoren, die von R. Tobias' Werk Gebrauch machen (auf die No. 27, 28, 29 und 54 genannten habe ich den Verf. in einem Schreiben zuerst aufmerksam gemacht) sind noch zu nennen: Der Glossator des Pentateuchcommentars Cod. Cambridge No. 36 (früher Luzatto s. כ״ח 7. p. 68 Zunz z. Gesch. S. 103) vgl. Schiller-Szinessy Kat. p. 66. 2) ein Schrifterklärer bei Dukes (Ben Charanja 1861 S. 148), Meir Benveniste (אותאמת Ed. Prag 38a). R. Ber Kohen (Com. zu Num. rab. c. 1. ומצאתי בספר הנקרא פסיקתא זוטרתי, Koh. rab. 9, 11), Abraham b. Juda v. Przemysl (פתח האהל I. 3 b. 27b[2]) 35b) — In dem Einleitungsgedichte zu Gen. (p. 66) ist רביד יצועיה in רפד יצ׳ zu emendiren (vgl. Job 17, 14) נואי (p. 67 Z. 6) ist symbolische Bezeichnung der Midrasch-

---

שהדב נצרר תחת עורן. Bertinoro (עמר נקא z St.) citirt Aehnliches aus „Jeruschalmi" (ובירושלמי כתוב שהיו משרבטין האילים ומכין אותן בשרביטין בעודם קטנים והדם נצרר בהכאתו ואח״כ שוחטין אותו).

[2]) An beiden Stellen wird auf R. Tobia zu Deut. hingewiesen, wo bemerkt wird, dass im Dekalog des 2. B. M. der Buchstabe ט nicht vor-

deutungen (s. S. 132) das Folgende ist פֵּשֶׁר עוֹלָמוֹת zu gruppiren. Der Sinn dieser Zeile ist, dass in dem Commentare „die zierlichen Deutungen des in dem Schriftworte verborgenen Inhalts“ gezeigt werden sollen. Für יסוד (Z. 7) l. יוֹסֵד. — Auch in den Noten zum Texte wird hier und da Manches zu verbessern und nachzutragen sein. S. 10 A. 95 wird über den typischen Ausdruck והעולם תלוי בקמיע mit Stillschweigen hinweggegangen (vgl. über denselben Zunz syn. Poesie S. 483 ff. Steinschneider Bibl 10 S. 156) Salomon b. Gabirol verwendet denselben in dem Passus: ושת בהם הבל תלויה בחבל (Dukes שירי שלמה p. 86). — Die Bemerkung zu Gen. 1, 22 findet sich auch in Midr. Ps. c. 1 vgl. Gen. rab. c. 39 u. Parallelst. — Die Erklärung ממעשה אחר zu ויכלו (Gen. 2, 1) bedarf selbst der Erklärung. Viell. ist zu lesen: ויכלו ממעשה; דבר אחר ויכלו . . — Für ומומחה (Gen. r. c. 30), das der Verf. p. 30 A. 10 für corrupt hält, ist וממחה zu lesen (s. Lurja z. St. nach Tana de be Elia c. 16 ט in der Note ist Druckfehler für ט"ז). — Die Verbesserung von שיכן in שיכון 9, 1 (vgl. über dieses Wort R. Ber Kohen zu Gen. r. c. 31) ergiebt sich auch aus 12, 7 (p. 53); die Bemerkung זה שיכן בזכות הארץ ist nicht weiter nachweisbar. שיכן bedeutet wie syr. שוכנא: Geschenk, Zugeständniss. — Die Bemerkung zu 9, 13 wird von dem Herausg. (p. 43 A. 19) missverstanden. R. Tobia fasst das Sprichwort: meinen Bogen habe ich in die Wolke eingesezt, symbolisch auf. Gott hat gleichsam, indem er die Sintfluth brachte, seinen Bogen gegen die Erde gespannt, um sie zu vernichten (vgl. die Bemerkung zu v. 16). Es wird mit diesen Worten auf den bereits vergangenen Zustand während der Sintflut hingewiesen. Nachmani weist diese Auffassung zurück (s. Comm. z. St. vgl. auch die Glosse des R. Juda Katzenellnbogen zu Nissim's Deraschot Ed. Prag 4a). — Das Citat aus Seder Olam (12, 1 p. 56) ist aus S. O. r. c. 1) die Targumstelle zu 10, 11 ist nicht wörtlich, aber sinngemäss aus Ps. Jon. citirt (למהוי בעיטת) vgl

---

kömmt, worüber schon im Talmud (Bab. kam. 54a) Auskunft gesucht wird, (vgl. Jakob Brüll in Weiss' Bet-Talmud I p. 207). Auch Bechai b. Ascher (Com. zu Jetro 98b) fasst טוב als Bezeichnung dieses Buchstabens auf, vgl. האמונה והבטחון c. 19 (ולא נאמרה טית בי' הדברות לפי שהיה מנהג בדורות הראשונות באומות העולם כשהיה אחד שולח שליח למי שיהרוג השלוח היה כותב בכתב סימן אחד שהיו קורין אותו טיטא ותיכף שהיה רואה הכתב מי שנשתלח לו ורואה הסימן ההוא היה הורג למי שהביא לו הכתב ההוא וזה מנהג שמעתי שהיה ביד האומות . . . .). Das Theta (nigrum Theta) bedeutet auf der Stimmtafel ein Todesurteil (*θάνατος*) vgl. Sachs' Beitr. I. S. 110. Jakob b. Scheschet versteht es nicht anders, als dass mit טוב in genannter Talmudstelle der Buchstabe 'ט gemeint wird (Oz. Nechm. III. p. 155 נעדרה ט' מהם שהיו עתידין להשבר), In einem lateinischen Onomasticon wird diesem Buchstaben geradezu die Bedeutung „gut“ vindicirt (Thet bonum s. Lagarde onomast. sacra p. 49).

p. 52. Neu ist hier die Identificirung von אשור, das schon nach Onkelos: der Assyrer, bedeutet, mit Abraham. — Für החומה שבהם, durch welches חוזים בהם (Gen. 14, 5) wiedergegeben wird, ist viell. בהמה שבהם zu lesen (vgl. den Targum, in welchen זוזים = עזוזים angenommen wird). — Ueber den Ausspruch: כל הדוחק את השעה und dessen Anwendung (Gen. 27, 43) vgl. auch Exod 2,15 und Genesis-Haggada c. 46. — Die Verbesserung, die der Herausgeber (p. 75 A. 59) im Raschitexte (Gen. 29, 27) vornemen zu müssen glaubt, ist unmöglich. Die in j. M. kat. 1,7 aus dem Schriftworte gezogene Folgerung, dass eine Freudenfeier mit der anderen nicht zu vermischen sei, stüzt sich darauf, dass erst, nachdem eine Woche der Hochzeitsfeier mit Lea verstrichen ist, Jakob auch die Rahel heimführen soll. Es wird also vorausgesezt, dass diese Feier ein Zeitraum von sieben Tagen erfordert. Raschi findet in dieser Stelle ein Zeugniss für seine Ansicht, dass das demonstrative זאת nicht adjectivisch mit שבוע zu verbinden ist, sondern auf Rahel hinweist. So kann es auch in Jeruschalmi nur gemeint sein, wie denn in der That auch ursprünglich der ganze Schriftvers als Beleg angeführt war (vgl. Isak Giat, Halachot II. 13a, Hamanhig 91a). Ueber Nachmani's Bemerkung vgl. auch Löw in Kohn's Ozar-Chochma II. p. 68, dem es jedoch entgangen ist, dass Nachmani seine Quelle in Torat he-Adam (47a) und in den Repliken zu Maimuni's ס׳ המצות (Ed. Lemberg 46a) ausdrücklich angiebt; s. auch Kimchi Com. zu Gen. 29, 22. — Der zu Gen. 22, 4 aufgenommene Midrasch (s. p 82. A. 5) ist zum Theile auch in Genesis-Haggada c. 54 benuzt. Der Ausspruch R Jonatan's hat vielleicht den Brauch, zur Zeit des Sabbatausgang den Bibelabschnitt Gen. 32, 4 ff. zu lesen, hervorgerufen. —

Die II. 2b A. 42 besprochene Deutung des Schlusspassus in Exod. 1, 14 stüzt sich, wie aus Sota 11b und aus Midr. rab. z. St. her vorgeht, darauf, dass בפרך (v. 13) hier noch einmal wiederholt wird. Das Richtige ist bereits im Jahrb. I. 233 A. 15 (wo vor: dass die Wörter: „dahin auf" ausgefallen sind) gegeben. — Die Bemerkung zu Exod. 13, 15 über die Bezeichnung des Tetragrammato durch ein dreifaches Jod wird durch die in Anm. 48 gegebene Nachweise nicht hinlänglich erklärt. Dieser Brauch war früher allgemein und sind für denselben noch mehrere Zeugnisse aus alter Zeit vorhanden (s. Maimuni Peër ha-Dor. No. 7, Mekor Chajim zu Ibn-Esra Levit. Ende, vgl. Chagis משנת חכמים Vorr. 3b ff. Polak בן גרני p. 63, Saphir אבן ספיר II, 216). Die eigentliche Ursache der Aenderung desselben liegt wol darin, dass das dreifache Jod als Hinweis auf die Trinität gedeutet werden konnte. — Ueber קיסי (p. 12 zu Exod. 4, 5) wäre eine nähere Auskunft erwünscht gewesen; es muss wol קיטי (*κοιταί*) dafür gelesen werden. — Die Hagada ארורים הם הרשעים (p. 14) ist der Pesikta (Ed. Buber No. 30 fol. 190a) entlehnt, was der Herausgeber nicht bemerkt. — Dass R. Tobia den halachischen Ausdruck: Wer in der Thora liest, ist von der Tefillin-Pflicht frei (Mechilta Ed. Friedm 21b) im Sinne der späteren Praxis zu bearbeiten sucht, hätte p. 36 A. 56 mehr hervorgehoben werden müssen. Dass hier

eine Restriction, wie eine solche auch Samuel b. Chofni für nötig hält, gar nicht einmal recht angebracht ist, da, wie Schorr (Hechaluz 5 p 22) richtig bemerkt, davon, dass das Torastudium von jener Verpflichtung entbindet, hier nicht die Rede ist, wird auch von dem Herausgeber übersehen. Das Richtige deutet bereits Ischbili (zu R. hasch. 17a) an. Abraham b. Mose von Sinzheim (s. ברוך שאמר (Ed. Warschau 3a, 7b) behandelt diese Stelle mit allem Ernste in der auch Josef Kolon bekannt gewordenen Fassung: כל העוסק בתפלין פטור מתלמור הורה! — Die Quelle für וכן אר ז"ל לא יאכל אדם וכ' (p. 106 A. 48) ist Joma 74b (vgl. die in Weis' Bet-Talmud I. p. 146 notirten Parallelst.). Durch die Einsezung von לאורו הנר für ביממא das. gewinnt der Verf. einen treffenden Beleg gegen die Karäer, die den Gebrauch des Lichtes am Sabbat verpönen. —

Die p. 146 A. 49 aus Cod. Florenz angeführte Erklärung, nach welcher die Exod. 21, 6 erwähnte Vorschrift nur allegorisch aufzufassen ist, ist in ihrer Art sehr merkwürdig, indem sie die traditionelle Auffassung, die hier von practischer Bedeutung ist, ignorirt und aufhebt. Die bei Ibn-Esra z. St. (Exodus-Comm. Ed. Reggio p. 56) angeführte Ansicht der „Andern" ist kaum mit derselben identisch. — Die Deutung der Worte ועורות תחשים (25, 5 p 89) wird A. 21 nur theilweise klar gemacht. Es ist noch hinzuzufügen, dass der Verf. oder seine Quelle תחש mit griech. τεῖχος combinirt (daher שערערו הומות). — Die Emendation von דלם in קומס (p. 189 A. 49) ist unmöglich. Der Herausgeber übersieht auch, dass R. Tobia in demselben Saze (p. 158) die LA. וכל hat (vgl. über מכל d. Mech.. Friedmann z. St. 89b A. 29). Die richtige Form des Wortes ist דולם (δόλος) und ist נכל (nebst den verwandten Varianten) das Produkt der irrtümlichen Schreibart דבלם (ו und ב sind oft verwechselt, über נ und ד s. Lattes saggio). — מהיבין (217) ist viel. nur Druckfeler für מטיבין, das allein hier an seinem Plaze ist. —

Das Werk, das wir nun zum ganzen Pentateuch besizen, erstreckt sich auch über die fünf Megillot. Einzelne Auszüge aus den Commentarien zu Echa, Kohelet und hohes Lied hat Jellinek[1]), die Erklärung zu HL. 1, 1 u. 2. Salfeld (das Hohelied Salomo's S. 136—141 vgl. S. 172) herausgegeben. Hoffentlich wird auch dieser Rest das „Lekachob" der Oeffentlichkeit nicht vorenthalten bleiben.

---

[1]) Der Text des Jellinek'schen Codex (vgl. über denselben Buber Einl. p. 60 A. 52) ist nicht ganz correct. Die Bemekung zu הברזל Koh. 10, 10 (Comm. Ed. Jellinek p. 66) האלף במקום כ"ף muss lauten: ה"א במ' כ"ף (Beleg Hosea 4, 9 כעם = העם). Das Sprüchwort כריסא תעלא רגלי (12, 4) lautet in Gen. r. c. 70 כריסא | טענה רגליא vgl. Dukes Blumenlese S. 187.

5. מדרש פסיקתא רבתי Pesikta rabbati, kritisch bearbeitet u. s. w. von M. Friedmann, Lector am Bet-ha-Midrasch in Wien, nebst einem Lexidion der vorkommenden griechischen und lateinischen Fremdwörter von Rab. Dr. Moriz Güdemann. Wien 1880, Selbstverlag 8. 26 S. u. 205 Bl.

Der Pesikta rabbati, deren erste Ausgabe lange die einzige geblieben, ist bereits zweimal und zwar nahezu gleichzeitig die Wohlthat einer kritischen Bearbeitung zu Theil geworden. Eine neue Edition musste, da das Buch in sämmtlichen früheren Auflagen bereits selten geworden ist, in hohem Masze als wünschenswert erscheinen Es ist als ein Glück für dasselbe zu bezeichnen, dass Hr. Friedmann, dessen Meisterschaft in der Behandlung rabbinischer Texte bereits vollauf bewährt ist, sich dieser Aufgabe unterzogen hat. Vergleicht man den nicht selten bis zur Unleserlichkeit entstellten, vielfach lückenhaften und mit allerlei Curruptelen behafteten, fast ohne jede Abtheilung fortlaufenden Text der ersten Ausgabe mit der vorliegenden Edition, so wird man bald finden, dass derselbe unter der Hand seines neuesten Herausgebers eine ganz andere Gestalt gewonnen hat, auf seinen ursprünglichen Bestand wieder zurückgebracht und in der That erst in allen Theilen verständlich und lesbar geworden ist. Nützliche und umfassende Vorarbeiten standen ausser den diesbezüglichen mehr literaturgeschichtlichen Studien Zunz's und Buber's nur in den kritischen Commentaren Einhorn's und Margaliut's zu Gebote, deren Verbesserungen und Nachweise auch nach Gebühr gewürdigt werden; in der Beibringung, Vergleichung und Prüfung der zahlreichen und vietfach zerstreuten Parallelstellen hat Hr. F. indess weit mehr als seine Vorgänger geleistet, auch ist er bei der Benuzung der in der Editio princeps aufbewahrten Lesearten viel sorgfältiger zu Werke gegangen. Sehr oft muss der Herausg. bei der Unzulänglichkeit des vorhandenen Materials zur Conjecturalkritik seine Zuflucht nemen, die er jedoch mit sicherem und selten fehlgehenden Tacte zu handhaben versteht, so dass auch die auf diesem Wege gefundenen Aufschlüsse zumeist richtig und einleuchtend sind. Man muss diesen reichen, mit grosser Gelehrsamkeit zusammengetragenen kritischen Apparat sammt den vielen Emendationen und richtigen Bemerkungen, die in demselben dargeboten werden, aus dem Buche selbst kennen lernen, um von der Leistung des Verfassers ein Bild zu gewinnen, und es wird daher hier nur Einzelnes zu besprechen sein, das der Berichtigung oder weiteren Ausführung bedarf. Die erste Deutung zu Ps. 42,2, betreffs welcher das Vermerk eines Copisten auf eine andere Stelle des Buches verweist (s. 1b A. 7), ist nicht aus der Pesikta verschwunden. Sie ist an der bezeichneten Stelle (189b) in den Worten צמאה נפשנו לראותך gegeben, vgl. Einhorn z. St. — Die Anzeichnung . . והרי שאירע vor ד"א והיה ist hier nicht am Orte, da das im früheren Absaze begonnene Thema hier weiter ausgeführt wird. Auch hätte die Anspielung auf das Morgen- und Abendgebet, die in תעופינה und ארובותיהם (Jes. 60, 8) gefunden wird, einer

Verdeutlichung bedurft. Es ist wol ersteres mit עפעפי und lezteres mit ערב combinirt worden, was Einh. (1b A. 3) verkennt. — Die Emendation באילפא f באילפס (3b) ist irrig; es kann, wenn es fehlerhaft ist, nur אלסום dafür gelesen werden, das in Verbindung mit Tiberias auch sonst vorkömmt (s. Kohut. Ar. I. 102, wo unsere Stelle nicht berücksichtigt ist). — Dass in האחה (2. Sam. 7, 5) eine Andeutung auf den **Sohn**, der das Haus erbauen werde, gefunden werden konnte, ist durch eine paronomastische Auflösung des hebr. Wortes in υἱός σοῦ zu erklären. — Der Ausspruch des R. Abba (9a) lässt sich aus den in A. 20 augeführten Stellen nicht mehr auf seine ursprüngliche Gestalt zurückführen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass יותר (Koh. 12, 11) = יוּתַּר angenommen wurde („wenn **erlaubt** werden würde"). Die Fassung dieses Sazes wäre daher: אם יתיר לך אדם לכתוב ספרים עוד על דבריהם, מהמה, מהומה נכנסת בך. — Aus den Worten ברמז רמז וכ׳ (16a) geht hervor, dass die Zahl der 26 Geschlechter in der Schriftstelle נחית בחסדך (Exod. 15, 15) direct angedeutet sein muss. Sie ergiebt sich aus der Addition der Ziffern in den als Zalzeichen angenommenen Buchstaben ך עם זו (2(0) + (7(0) + (4(0) + 7 + 6 = 26) Demnach ist hier andeutungsweise gesagt: Du leitest in Gnade die 26 (Geschlechter). Derartige Zahlenspielereien sind wol nicht häufig, aber sie kommen vor. So wird in j Kid. I. 7 (Pesikta Ed. Buber 168a) aus 2. Chr. 35, 23 geschlossen, dass auf Josia 300 Pfeile abgeschossen wurden, was wiederum dem Zahlenworte von המורים nach LA. des Pes. (=301) entspricht. — Der Deutung des Wortes לגני (Cant. 5a) לגן אין כתיב כאן fehlt hier die eigentliche Pointe (s. A. 54). In Pes Ed. Buber 1a ist גנוני mit griech. γέννα (Ursprung) identisch; die Deutung 18a, wo גנונא: Brautbett bedeutet, ist damit nicht zu verwechseln, vgl. Pesikta Ed. Buber 6a Z. 4, wo zwischen משה und כלת einzufügen ist: ד״א ויהי ביום כלות — Für נר לרגלי 30a Z. 12 ist wol נר לדרכי zu lesen. — Das in dieser Form schwer erklärbare בוטרגונין (p. 34b) ist in Ed. Prag nur Druckfehler für טטרגונין (τετραγώνιον). — In der p. 34b A. 18 besprochenen Deutung אגן הסהר (Cant 7, 3) פתרון של פרקמטיא ist פתרון = **patera** (Becher) und סהר = סחר aufgefasst (vgl. Gen. r. c. 58. — Die Redensart אימן כסוך לך drückt, wie aus Midr. Ps. 12 zu ersehen ist, eine Verwünschung aus. In אומן liegt vielleicht ἄμυνα, das Abwehr und Rache zugleich bedeutet. Jener Ausdruck besagt etwa: dein Rächer ist bereits bestellt, deine Abwehr liegt in deiner Hand. — Die treffliche Bemerkung 64b A. 102 wird durch die Fassung des vorliegenden Referats in den Abot-Commentar des Machsor-Vitry (כוכבי יצחק 28 p. 15) theilweise bestätigt Nach derselben ist es der **Tractat** Para der vorgetragen wird ועוד מצינו בפסיקתא . . . כשפתח במס׳ פרה וכ׳ אמר לו אליעזר בני כך הוא וכ׳. — Ueber מדי תמימים היו (85a) vgl. Jahrb. S I. 80. — Das Schriftwort מי לי בשמים (Ps 73, 25) kann unmöglich als Ausruf des Gott Hohn sprechenden Rom hingestellt werden. Es ist hier wie in Pesikta Ed. Buber 41a מיאדון לנו dafür einzusezen. —

Die Andeutung, die in Gen. 4, 25 für die seefahrenden Handelsleute liegen soll, bald zurückzukehren (67b) wird in dem Worte עוד gefunden, das mit syr. עהד (sich erinnern) combinirt wird (daher der Ausdruck נזכרים; ובאים lehnt an את = אתא an). — Die Anname des Herausgebers, dass חבעוניה, das 79a als Uebersezung von האכלו erscheint, durch מבעה (Bab. kam. 2a) zu erklären sei, ist bedenklich. Es ist wahrscheinlich aus חבלעוניה oder nach der Variante חבעתיה aus חבלע יתיה corrumpirt. — Mit עפוי oder שבוי (81b s. p. 82 A. 26) ist hier absolut nicht auszukommen. Es ist wol möglich, dass ersteres aus 'איפ (= איפרכום ἔπαρχος) übriggeblieben ist, doch wahrscheinlicher ist es, dass שפוי = aram. שפיי (Weinhändler, vgl. Kobak's Jeschurun 7 S. 2 A.) hier als das ursprüngliche Wort anzusehen ist. Nach der haggad. Erklärung war Nehemia durch den Beinamen חרשתא als Mundschenk bezeichnet. – Zu den 89b A. 60 verzeichneten Parallelst. ist auch Midr. Wajoscha sv. ה' איש מלחמה hinzuzufügen. — Die Worte בזמן שאין ישוע ושכניה ביניהן (91a s. A, 8) werden in einem, in dem Kohelet-Commentar von Jakob Giani mitgetheilten Citate aus dem Kohelet-Midrasch dahin aufgefasst, dass Jeschua („der neunte" 1. Chr. 24, 11) als Bezeichnung des zweiten Zehnt (der, nachdem ein Jahrsiebend vorübergegangen, vor Beginn des zweiten Jahres danach, also beiläufig im neunten Jahre seit dem Anfang der verflossenen Jahreswoche abzugeben ist) und Schechanja („der zehnte" das.) als Bezeichnung des (ein Jahr darauf zu erhebenden) Armenzehnts hier erscheint (vgl. die Mittheilung Kirchheim's in המגיד 5 p. 191). — Die Deutung des Wortes הוצאתיך (Exod. 20b), die auch Gott selbst erlöst sein lässt (p 110a) scheint ursprünglich die Bemerkung, dass es hier nicht kürzer הוצאך heisst, enthalten zu haben. Die Berufung auf das angebliche Ketib soll wol die Auflösung des Wortes in הוּצָא אִתְּךָ begründen. — Die p. 111b A. 14 vorgetragene Ansicht, über die Einteilung des Dekalogs lag den Hagadisten sicherlich ganz ferne. Es ist hier der „Name Gottes" auf Tefillin bezogen, wie in ganz derselben Weise in einer anderen Stelle (s. Berach. 6a). — Die Erzählung von den bestraften Scheinheiligen (112b) wird in O. Sar. I, 531 (wo der Text manche bessere LA. darbietet) aus Jelamdenu angeführt. In קב הישר No. 52 ist sie der Pesikta entlehnt, aber volkstümlich mit Einschaltung erdichteter Namen bearbeitet, vgl über die sonstigen Parallelen Steinschneider Hebr. Bibl. 13, S. 129 ff. — Ueber die 24 בולאות (p. 113 a. A.) vgl. auch Semachot c. 8, wo כל בולאות in כ"ד zu emendiren ist. Die Stelle ist bereits Jahrb. I. 41 besprochen. Der wahre und dennoch falsche Eid, dessen sie beschuldigt werden, bestand wahrscheinlich darin, dass sie sich eidlich verflichtet hat, der an der Empörung Bar-Kochba's sich zu betheiligen und dass sie durch die Ereignisse daran verhindert waren, בולאות sind die βουλαί (Stadtmagistrate). - Für שיתנהון (ib. b), das in anderen Texten durch verständlichere Lesearten ersezt wird, ist vielleicht אנשיתהון (sie vergasz sie) zu lesen. — In dem Saze Abba b. Kahana's (121b) hat Ed. Prag die LA. עושה, die in עושי verwandelt, passender ist, als das nach

מצות angebrachte עשה; für משלם ist wahrscheinlich לשמם zu lesen und daher אותה in אותם zu emendiren. — Die Worte אמר הקב"ה מי הורגנו וכ' (124b) bilden sichtlich die Auslegung eines Schriftwortes. Es ist wahrscheinlich, dass sie zu עשקה לי ערבני (Jes. 39, 14) gehören und ערבני mit ערב (Rabe als Symbol der Grausamkeit) combinirt wurde. — Die etwas verworrene Stelle 124b Z. 1. v. u. u. 125a Z. 1. u. 2 ist wol in folgender Weise herzustellen: זה זו ומפרנס והיא הולכת ומקלקלת עם אחר ואתה יושב יצר כלקטירים שלו בדמות אחר? — אלא כי המאס וניע כפיך מאחר שינעת מ' יום[1]. אתה חוזר ומקלקל וכ'. — Das überflüssig scheinende מהוניך (126b) ist mit בן ביתי וכ' zu verbinden, indem aus הוניך υἱὸν οἴκου („den Sohn des Hauses") herausgelesen wurde. — Das (ib.) in מכבה emendirte חכמה lautet in Ed. Prag חכמה, und ist dies viell. aus חכ' (הכלת) entstanden. — Das aus Ed. Prag hergestellte שערה (129b A. 19) lautet das. סטר'; die ursprüngliche LA. war viell. ופירם סדין vgl. Sifre I, § 11b u. Parallelst. — Für לאליהו הנביא (130a s. A. 37) ist לשלמיה בן חנניה zu lesen; ib. b. sv. ויחזק ist מחבות in מחזרות zu emendiren. — Das in dieser Gestalt unerklärliche סומקינו (137b Z. 4) muss nach der Ed. Pr. berichtigt werden. Dort steht dafür: כומקריבו, das unzweifelhaft = כומ'ור ומ[קריבו ist, so dass jede Schwierigkeit entfällt. — Für שהיתה (150 a Z. 10) hat Ed. Prag כהיתה, wofür l. כשהיהה, daher die Einschaltung von בזמן überflüssig; auch muss מבחרן nicht geändert werden, da aram. בחן = בחר „prüfen" bedeutet. — Für אני (140b) hat Ed. Prag איני — לענייה (Z. 11) ist richtig. Diese Form für ענין kommt in dem Buche einigemal vor. — Das defecte וכשם שביאתו וכ' (152a vgl. A. 55) dürfte auf folgende Weise herzustellen sein: וכשם שביאתו ויציאתו (i.c. ישל ישר') בנם (i.c. של פרוסה) כך ביאתה ויציאתה — Zwischen מרחפת und זה (152. Z. 18) hat Ed. Prag noch: מהו ורוח אלהים מרחפת. — העליתי (153 b. Z. 21) lautet in Ed. P. richtiger העליתיו. — 155 Z. 4 hat Ed. P. היו נעשים כמוג הזה Zur Sachss. Jahrb 4, 83 — Der schwierige Passus הואיל ובטל וכ' (155b s. A. 114) soll wahrscheinlich lauten: הואיל ובטל כרובין שלמטן בטל העוף של מעלן. Nach der Zerstörung des Tempels waren keine Cherubim mehr sichtbar —

Aus ולא לומר הן וכ' (174 a s. A. 33) ist kein rechter Sinn herauszubringen. Man corrigire ולא [שא]לו מי יתן של מי[הוא] לא וכ' und dieser Saz steht dann mit dem Folgenden in passenden Zusammenhange. — Die LA. וחזר בו 182b ist beizubehalten und ושב hinzuzufügen. — Zwischen אתכם und ירמיה (184a Z. 11) hat Ed. Prag שכן, wodurch das Gefüge der Säze hier besser hergestellt ist. — Das schwierige שירחק (184a s. A. 37) ist sicherlich aus שירחון (= סירחון) entstanden. Es ist daher mit den

---

[1]) Die vierzig Tage sind hier durch כפיך (zweimal כ' = 40) angedeutet —

nötigen Ergänzungen zu lesen: וכי מצינו שמי שלא היה אחריו סירחון אמר הריני שב. — Zwischen לאדם und הזה (ib. Z. 4 v. u. im Texte) ist wahrscheinlich בעולם ausgefallen. — ד"א שובה ישראל (184b) stört den Zusammenhang und muss daher gestrichen werden. Man lese nachher: והשוסים וכשבא וכ' שאמרו וכ' ענהלהם] הנביא וכ' בהב"ה הוא אומר . . . — Für וכשבאים (185a A. 60) l. וכשבאים מאצלי מלאים. — Für שהם ראון (188a s. A. 41) ist vielleicht שהוא ראשון zu lesen mit Bezug auf Nachschon, der zuerst den Sprung in's rote Meer gewagt (vgl. S. 38 A) — Für הסדר (188b Z. 12) hat Ed. P. היסדה, wofür השירה zu lesen ist. — Auch in den nach einer Luzzatto'schen Copie abgedruckten Pesikta's ist bei aller Abhängigkeit derselben von älteren Vorlagen der Geist der Haggada noch lebendig und schöpferisch, so dass sie kaum noch viel jünger als die anderen gleichartigen Midraschprodukte sind, die unter diesem Namen sich erhalten haben. Die Deutung der Schriftstelle וירדו כל עבדיך אלי (Exod. 11, 8) ist in der Form, in der sie hier gegeben wird (עבדיך אלו הקנטורים כל אלו הכו לירד בים), unverständlich (s. p. 197 a. A. 25). Für הקנטורים ist wahrscheinlich האקטירים (actores) zu lesen; in Mech. (Ed. Friedm. 26ab, 28a) erscheinen die אקטורין als Beamte Pharao's, die an der Verfolgung Israel's theilnemen; sie sind die Exod. 14, 5 erwähnten „Knechte". Für הכו לירד בים wäre demnach zu lesen: סופן לרדפינו (Mech. 28a סופן לרדוף אחריהם)[1]. Die dann folgende Auslegung des Wortes אלה betont dass die Knechte, die als Erstgeborene den Tod fanden, die Verfolgung nicht mitmachen werden. — In בסאטה das. erblickt Güdemann fossatum; es ist indess mit groszer Wahrscheinlichkeit zu vermuten, dass כמאטה (χώματα), Erdaufwürfe, Wälle, dafür zu lesen ist. —

In der Einleitung des Herausgebers sind besonders die mit grossem Fleisze hergestellten Indices von besonderem Werte, zumal wir für die anderen haggadischen Werke, die sämmtlich mit dem Inhalte der Pesikta verwandte Stellen enthalten, derartige Verzeichnisse nicht besizen. Ein Verzeichniss der Fremdwörter nebst Erklärung derselben liefert Hr. Dr. Güdemann. Ueber manche dunkle Stellen werden darin neue und treffliche Aufschlüsse gegeben. Sehr richtig wird sv. דומה bemerkt, dass דימו hier mit Anspielung auf דומה des Textwortes das griech. δῆμος darstelle. In Ed. Prag lautet die unmittelbar auf die Schriftstelle folgende Bemerkung דומי דודו דידי לצבי' und ist vielleicht dafür zu lesen דומה דומי דודי דידי לצבי לגבי. Die Ausführung muss danach lauten: אם אימר לנו דימו דימו אתא אתא לגבי [נאמר דיו דיו] אתה אתא לגבן קדמוה — Die Erklärung von דימום (187b—188a) durch δαμία (damnum?) ist an

---

[1]) Wenn auch das Textwort וירדו in dieser Bemerkung zum Ausdruck gekommen ist, dann dürfte dieselbe gelautet haben: כל אלו סופן לירד לרדפינו.

den bezeichneten Stellen unmöglich; es bedeutet wie in den andern Stellen den Erlass der Strafe (viell. θεμιτόν, erlaubt). — Die LA. פילוסטס (sv. כוליפס) ist nur Conjectur des Editors. Für כיליספס (Ed. Prag) ist wahrscheinlich. פילופונם (φιλόπονος arbeitsam) zu lesen, nur ist dafür dem Copisten das geläufigere פילוסיפס (wie er wol schrieb) durch die Feder geflossen. — Das schwierige הברטיא הזה (156b s. sv. לבירנטי) muss wahrscheinlich ganz gestrichen werden. In dem folgenden Absaze stehen die Worte ברטייה אומנותי nebeneinander, und es ist nicht unmöglich, dass ברטייה irrtümlich auch hierher verschlagen wurde. Andernfalls ist vielleicht כקברניט הזה (wie ein Steuermann) zu lesen. — קטרונים hatte ich für κοντάριον, κόναρα (Zarbelnüsse s. Du Cange gloss. gr. 728 Jahrb. I. p. 205). — Ueber שה = σὲ vgl. auch Raschi zu Gen. r. c. 56. (השה לעולה בני בלשון יוני אישי לומר אבלא אמצא את ה לעולה בני א ת ה) שה אעלה אותך במקום שה). Für אישי ist wol hier zu lesen: א'[הה] שי.

תוספתא על פי כתבי יד ערפורט וויען הוציאו לאור משה שמואל צוקקער מאנדל. Tosefta nach den Erfurter und Wiener Handschriften mit Parallelstellen und Varianten, herausgegeben von Dr. M. S. Zuckermandel, Pasewalk 1880. 8. 690 S. und 13 Bl.

Eine selbständige handliche Ausgabe der Tosifta war bisher nicht vorhanden. In vorliegender Edition wird uns eine solche dargeboten und zwar nach der durch Frankel bekanut gewordenen Erfurter Handschrift. Ihr Text ist es, der hier vollständig abgedruckt wird; in den Noten werden die Varianten der Wiener Handschrift und des gedruckten Tosiftatextes mitgeteilt. Der Herausgeber hat gut daran gethan, dass er den Text des Cod. Erfurt in unveränderter Gestalt abgedruckt hat. Derselbe ist zwar nicht durchwegs correct, doch enthält er, wie bereits öfter dargethan wurde, manche alte und wichtige Lesearten, die sonst nicht bekannt sind. So ist beispielsweise das durch Conjectur hergestellte קלא אילן (f. ואילן) s. Jahrb. II. 211 (וקלע) in derselben thatsächlich erhalten. Unbedingt verlässlich ist dieser Text allerdings nicht und werden daher nicht nur die vom Verf. notirten Varianten, sondern auch die Citate in R. Simson's Mischna-Commentar und anderen mittelalterlichen Werken, wie ferner auch die Lesearten, die in den mit Benuzung der Noten Elia Wilna's herausgegebenen Theilen sich vorfinden, in Betracht zu nemen sein. Bei der Verzeichnung der Parallelstellen, die der Editor allerdings nur als eine secundäre Arbeit ansehen konnte, sind die Talmude, aber nicht die Midraschwerke berücksichtigt worden. Auch aus ersteren sind noch manche nachzutragen (vgl. zu Pea, Bab. mez. I. 4, zu Kil. I. (pag. 74 זורעין דירעוני) z. Pea I. 4. Kid. I. (ר"ש אומר היה ארם) z. Pea I. 1. u. a. Auf Einzelnes wird doch gelegentlich eingegangen werden. Die Arbeit des Herausgebers war eine

sehr mühevolle, wie auch die dargebotene Leistung in vieler Hinsicht nüzlich ist. [1])

7. Die Tosifta des Tractates Sabbath in ihrem Verhältnisse zur Mischna, Britisch untersucht von Dr. Adolf Schwarz, Rabbiner in Karlsruhe, Karlsruhe, Bielefeld 8. 8° u. 144 S.

Der Verfasser geht vom richtigen Grundsaze aus, dass ein sicheres und endgiltiges Urteil über den Charakter und die Entstehung der unter dem Namen Tosefta auf uns gekommenen Boraitasammlung erst durch eine eingehende kritische Vergleichung der einzelnen in ihr enthaltenen Bestandtheile mit den correlaten Lehrsäzen der Mischna, zu denen sie gehören oder in Beziehung stehen, sich werde gewinnen lassen. Man gelangt zwar auf diesem Wege zu so verschiedenartigen Wahrnemungen, dass es eines besonders klaren und tiefeindringenden Scharfblicks bedarf, um mit Hilfe derselben über das Verhältniss beider Werke zu einander sich die rechte Anschauung bilden zu können, aber das stellt sich denn doch als zweifellos heraus, dass der Verfasser der Tosefta bei den Lesern die Kenntniss der Mischna voraussezt, und dass sie, wie sie auch immer entstanden sein mag, keineswegs als ein selbständiger Lehrcodex oder als eine von der Mischna unabhängige Sammlung von Ueberlieferungen aus den Schulen der Tanaim anzusehen ist, sondern vielmehr nur Zusäze, Nachträge und theilweise auch Erläuterungen zu derselben enthält. Der hauptsächlichste Beweis dafür ist die von der Mischna völlig abhängige Gruppirung und Vertheilung des den Inhalt der Tosefta bildenden Lehrstoffes. In der Aneinanderreihung der Säze wird fast durchwegs die Ordnung eingehalten, in der dieselben oder verwandte Themata in der Mischna besprochen werden, und an vielen Stellen muss man sich den Inhalt des Mischna-Absazes, zu dem sie gehören, vergegenwärtigen, da sie sonst als Bruchstücke erscheinen würdeu, die jedes Anhaltes und Verständnisses entbehren. Was soll man nun von den fast in jedem Abschnitte der Tosefta vorhandenen Partien denken, die dieser Anname gegenüber als eben so viele Ausnamen erscheinen, indem in denselben nicht nur die in der Mischna vorgezeichnete Reihenfolge oft vielfach umgekehrt, verlassen und durchbrochen wird, sondern auch Halachas vorgetragen werden, für die in dem Inhalte des Mischnaabschnittes, der durch sie ergänzt werden soll, gar kein Anknüpfungspunkt vorhanden ist? Ein wertvoller Versuch zur Lösung dieser Frage liegt uns in dem vorliegenden Werke vor, in welchem der Verfasser Mischna und Tosefta des Tractates Sabbat in ihrem Verhältnisse zu einander untersucht und die Beziehung, in welcher

[1]) Ein nachträglich hinzugekommenes Supplement (Trier 1882) enthält die früher noch nicht vollendete Uebersicht und verschiedene Register, die die Brauchbarkeit des Werkes um ein Bedeutendes erhöhen.

die einzelnen Bestandtheile der lezteren zu den in ersterer vorgetragenen Lehrsäzen stehen, nachzuweisen unternimmt. Die Wirrniss und Unordnung, die nun hier in der Tosefta herrscht, fällt nach H. Schwarz den Abschreibern zur Last, die sehr häufig die Nachträge an dem unrechten Ort angebracht und dadurch die ursprünglich planmäszig angelegte Sammlung verunstaltet haben. Den an so vielen Versezungen und Verschreibungen leidenden Toseftatext glaubt Hr. Schwarz dadurch wieder heilen zu können, dass er denselben in seine Bestandtheile zerlegt und auseinandergerissene Stücke mit einander verbindet, beziehungsweise in die Ordnung bringt, in der sie logisch aneinanderzureihen wären. In so corrigtrter Gestalt sollte nach des Verfassers Ansicht der so arg verwahrloste Toseftatext in einer kritischen Ausgabe desselben dargeboten werden.

Trozdem nun der Verfasser mit vielem Geschicke bei diesem Verfahren zu Werke geht, und die Argumentationen, auf welche er seine Conjecturen stüzt, ihre sachliche Begründung in sich tragen, stöszt die Anname, von der er ausgeht, doch auf nicht unerhebliche Bedenken. Aus der Thatsache, dass die Tosefta in vielen Theilen der logischen Ordnung entbehrt, folgt keineswegs mit Gewissheit, dass sie je in einem nach unsern Begriffen bessern Zustande sich befunden hat. H. Schwarz würde wie jeder andere Schriftsteller, wenn ihm die Aufgabe gestellt wäre, aus dem in der Tosifta zusammengetragenen Lehrmateriale ein Nachtragswerk zur Mischna zu schaffen, zweifelsohne in der Vertheilung dieses Stoffes einer bessern Methode sich befleissigen; ob es aber dem Verfasser der Tosefta darum so sehr zu thun war, darf billig bezweifelt werden. Es wäre daher sehr gewagt, die Correctur, die den Verfasser mit Recht trifft, auch ohne Weiteres auf den Text desselben zu übertragen und ihm durch Emendationen, welche ihn in der That verständlicher machen, aber doch nur als Zurechtlegungen nach eigenem Ermessen und selbstgeschaffenen Gesichtspunkten anzusehen sind, eine Gestalt zu verleihen, die er kaum besessen hat.

Wie man, um die oft scheinbar unmethodische Aneinanderreihung der Baraita's zu erklären, nicht zu der freilich alle Schwierigkeiten lösenden Anname, dass der Text regellos durcheinander geworfen ist, seine Zuflucht nemen muss, möge hier nur an einigen Beispielen gezeigt werden.

S. 20 ist es für den Verf. gewiss, dass 4, 1 u. 2[1]) vor 3, 12 zu stehen kommen. Es bedarf aber keines weiteren Nachweises, dass jene beiden Halacha's mit No. 3 in Verbindung stehen und in allen diesen Bestimmungen darauf hingewiesen werden soll, dass die Erwärmung des Wassers, von welchem am Sabbat Gebrauch gemacht wird, vor Beginn desselben beendet sein muss. In No. 1 wird dasselbe betreffs des Garwerdens der in Wasser

---

[1]) Wo wir blos Nummer des Abschnitts und des Absazes angeben, ist Tōsefta Sabbat Ed. Zuckermandel gemeint.

gekochten Linsen und Feigenbohnen statuirt. — Auch in 4, 5—19 gluabt der Verf. eine Reihe von Versezungen vornemen zu müssen, ohne dass dafür triftige Gründe vorhanden sind. Man muss nur immer daran denken, dass da, wo in der Tosefta eine den Inhalt der Mischna ergänzende Halacha angeführt wird, diese sehr oft so wie sie in der Quelle sich vorfand und daher in Verbindung mit Normen, die sich nicht direct auf den Inhalt jener Mischna beziehen, eingetragen wurden. Sicherlich bilden 5b 6 u. 7 eine Boraita, die in der Gestalt, in der sie vorlag, hier Aufname fand, obzwar nur Anfang und Ende derselben hinsichtlich des Motivs mit M. 3, 5a übereinstimmen. In 9b—13 erkennt man leicht die Bezugname auf אין נותנין כלי תחת הנר (M. 6). Was nun 15b—18 incl. anlangt, so ist dieses Stück als ein zu No. 6 gehörender Nachtrag von zweiter Hand anzusehen. Die Tosefta hatte, wie wir dafür sogleich einen zweiten Beleg aus unserem Tractate anführen wollen einen Ergänzer, der am Schlusse der zu einem Mischnaabschnitte gehörenden Partie die von ihm aufgefunden verwandten Halachas anfügte. In den zum 4. Abschnitte der Mischna gehörenden Halacha's ist die Stellung des Ausspruches R. Jehuda's (22b) in der That ganz unbegreiflich. Hr. Schw. erklärt es als selbstverständlich, dass derselbe durch einen lapsus an die unrechte Stelle geraten und ihm der Plaz vor No. 19 einzuräumen sei. In der That beginnt jedoch mit den Worten ר׳ יהודה אומר die Nachtrags-Tosefta zu unserm Mischnaabschnitte. An der Ordnung des Ganzen braucht sonst nichts geändert zu werden. No. 20 zu בגיזי צמר No. 19 bespricht eine in M. 2a nicht erwähnte Modalität der Einfüllung der Speisen, bei welcher nach R. Simon b. Gamaliel die dort erwähnten Maszregeln nicht in Anwendung kommen, worauf in 21 und 22, wie der Verf. richtig bemerkt, der Passus נוטל ומחזיר durch andere Beispiele erklärt wird. — Auch in c. 5, 1—6 lässt sich die Reihenfolge der Halacha's ganz gut ohne die von dem Verf. für notwendig befundenen Versezungen erklären. No. 2 ist an seinem Orte, indem es an ר׳ יסי אוסר וכ׳ (M. 25, 2) anknüpft. No. 4 ist entweder sammt dem zu No. 4 gehörenden No. 5 als Nachtragstosefta anzusehen, in welcher M. 1b, 3b erläutert und M. 4 ergänzt wurde, oder anzunemen, dass der Verf. die von סום handelnden Halacha's unmittelbar nach einander stellen wollte. In 4, 6—5, 14 müssen nach des Verfassers Meinung viele Umstellungen vorgenommen werden. Wir finden das von seinem Standpunkte aus wol begreiflich, er hat jedoch hier nicht darauf geachtet, dass dem Verf. der Tosefta vielleicht auch die einzelnen Absäze der Mischna in anderer Ordnung vorgelegen haben können. In Kap. 6 der Mischna, auf welche sich die bezeichnete Tosefta-Partie bezieht, ist eine solche Versezung im Mischnatexte ohne Mühe zu erkennen. Es ist fast offenbar, dass M. 7 mit M. 5 in engster Verbindung steht. An die halachische Norm: יוצאה אשה וכ׳ בשבת ובכל דבר שתתן לתוך פיה ובלבד שלא תתן לכתחלה schliesst sich der analoge Lehrsaz: פורפת על האבן וכ׳ ובלבד שלא תפרוף לכתחלה בשבת naturgemäss an (es fehlt daher auch hier das Subject

האשה, das schon aus M. 5 bekannt ist) M. 6 und 9 haben den auf beide passenden Schluss mit einander gemein und bildeten ursprünglich eine Halacha, die etwa folgenden Wortlaut hatte: יוצאין בסלע ׳שעל הצינית הבנות יוצאות בחוטין ואפילו בקסמין שבאזניהם ערביות יוצאות רעולות ומדיות פרופותי הבנים יוצאים בקשרים ובמ״ בזוגין וכל אדם אלא שדברו חכמים בהוה. Die Zerlegung, beziehungsweise Versezung des ersten Theiles dieser Halacha hatte den Zweck, das Vorkommen des in M. 7 besprochenen Falles zu constatiren. In den Halacha's der zu diesem Anschnitte gehörenden Tosefta wird man nun die rechte Ordnung nicht vermissen. Dass No. 6—12 sich auf No. 1-4 beziehen, ist klar. No. 1 illustrirt die Bestimmung ואם נפלה לא תחזיר (M. 5) durch einen Fall, wo das Gegentheil derselben anwendbar ist. No. 13 gehört zu der ursprünglich mit M. 5 verbundenen M. 7, und zu beiden als Zusaz 6, 1, wegen der auchhier in dem erwähnten Falle stattfindenden Einschränkungen (ואם נפל וכ׳ לכתחלה בשבת). Durch 1b und 2a wird M. 8. ergänzt. Die folgenden Halacha's bis zum Schlusse des Kapitels sind sämmtlich Nachtträge zu M. 6 u. 9. Aus j. 6, 6 (vgl. ib. 5) wo הבנות יוצאות בחוטין durch אפילו יוצאין בפוקרין וכ׳ כרוך על צוארה näher erklärt wird, geht hervor, dass וכרכן במשיחא zu diesem Passus gehört. Von No. 9 und 10 kann man kaum anders urteilen, als dass sie in der Quelle, aus der der Verf. der Tosefta geschöpft, mit No 6 verbunden waren. Mit dem Schlusse ואם קטמו חיב חטאת (in den alten Ausgaben) kommt diese Halacha auf ein gleiches Resultat wie No. 6 (והממרח חיב חטאת) heraus. — Gleiche Einwände gegen die Correcturen, die Hr. Schw. vornimmt, hätten wir fast in jedem Abschnitte vorzubringen, es kann aber hier nicht unsere Aufgabe sein, wie es auch nicht in unserer Absicht liegt, das Buch, das auch viele neue und richtige Bemerkungen enthält, von Anfang bis zu Ende zu widerlegen, doch möchten wir es nicht unausgesprochen lassen, dass die Resultate, die im Einzelnen wie im Ganzen gewonnen wurden, noch sehr der Prüfung bedürfen. Auf diesem Gebiete muss die Kritik, obzwar man auch vor den kühnsten Conjecturen nicht zurückzuschrecken braucht, mit der grössten Behutsamkeit gehandhabt werden, so man durch dieselbe zur Wahrheit gelangen soll.

8. Masechet Soferim, der talmudische Tractat der Schreiber u. s. w. nach Handschriften herausgegeben und commentirt von Dr. Joel Müller. Leipzig 1878, Hinrichs 8. 300 u. 44 S.

Nebst einer kritisch berichtigten und mit fortlaufender Verzeichnung der Parallelstellen versehenen Ausgabe des erst in neuerer Zeit zu grösserer Würdigung gelangten Soferim-Tractates erhalten wir einen sehr ausführlichen und in vieler Hinsicht lehrreichen Commentar zu demselben.

Mit einer genauen Vergleichung der Textvarianten geht die Besprechung des Inhalts der einzelnen Säze Hand in Hand, indem derselbe theilweise durch reiche literarische Nachweise aus dem ältern und jüngern Schrifttume und theilweise durch die Erforschung und Darstellung der hier in Betracht kommenden Realien soweit, als die vorhandenen Hilfsmittel es ermöglichen, in's Licht gesezt wird. In der Einleitung, in der Composition, Alter und Vaterland des Buches Gegenstand eingehender Untersuchung sind, ist kein Moment übergangen worden, das hier in Erwägung zu ziehen wäre. Das hauptsächlichste Ergebniss ist, dass dasselbe palästinensischen Ursprungs ist, etwa aus dem 8. Jahrhunderte stammt und aus früheren gleichartigen Schriften in der uns vorliegenden Gestalt hergestellt wurde. Die Thatsache, dass bereits Kaliri aus dem Soferim Tractate schöpft (vgl. zu Zunz Ltgesch. d. syn. Poesie S. 31 und 61 No. 2. Maimoniot zu Chanuka 4, 1) ist dem Verf. unbekannt geblieben. Es verdient auch erwähnt zu werden, dass R. Jehuda d. Fr. es blos als ein practisches Handbuch ansieht, das mit den eigentlichen Talmudtractaten nicht in gleichem Range steht (ותקוני עולם כגון מס' סופרים B. d. Fr. No. 367). —

Im Commentar kann, zumal gute Vorarbeiten vorhanden sind und die geschichtlichen und literarischen Notizen des Soferim-Tractates bereits vielfach erörtert worden sind, begreiflicherweise nicht durchwegs Neues geboten werden, allein der Verf. ist sichtlich bemüht, Alles beizubringen, was zur Klarmachung der einzelnen Säze und des in ihnen behandelten Lehrstoffes dienlich ist. Es wird nichts unerklärt gelassen und besonders zu jeder Stelle, die einer näheren Erläuterung bedarf, eine von reicher Sachkenntniss unterstüzte Erörternng dargeboten. Dass noch Manches zweifelhaft bleibt und hier und da noch Einzelnes nachzutragen ist, ist dadurch freilich nicht ausgeschlossen. So wird in der Bemerkung zu 1, 9 (S. 14 No. 43) betreffs der Aenderung, die in der Septuaginta in Gen. 5, 2 vorhanden gewesen sein soll, darauf hingewiesen, dass eine solche für Gen. 1, 27 nicht angegeben wird. In der Mechilta (Ed. Friedm. 15 b) wird nun in der That dieser Vers angeführt, wie denn auch in dem Jonathan-Targum der Auffassung, dass זכר ונקבה hier „Männliches und Weibliches, das in dem einen Menschen vereint gewesen," Ausdruck gegeben wird (דכר ונוקבא בגווהון). Die jüngeren Schrifterklärer namen an diesem Passus keinen Anstoss, weil dieser Bericht von der Erschaffung des Menschenschlechtes verstanden wurde, währenddem in 5, 2 mindestens der erste Saz noch speciell auf Adam bezogen werden muss. Die 70 sezen auch in Gen. K. 1 ἄνθρωπος für אדם, fassen hingegen in Kap. 5 dieses Wort als Eigenname auf. Man nam daher an, dass die angegebene Aenderung in 5, 2 vorgenommen wurde, damit diese Stelle nicht mit 2, 22 in Widerspruch stehe. Ursprüngtich wurde dies in der That von Gen. 1, 27 berichtet. — Auch betreffs Gen. 18, 13 stellt der Verf. (S. 15) blos die Meinungen zusammen, ohne sich für die eine oder die andere zu entscheiden. Der Grund, aus welchem בקרבה beaustandet wurde, liegt einfach darin, dass nach damaliger Auffassung קרב hier Be-

zeichnung des Mutterschoszes war (vgl. Gen. 25, 22), wie es auch von Onkelos hier durch במעה wiedergegeben wird. In Gen. 25, 22, wo בקרבה nur diese Bedeutung haben kann, hat die 70 dennoch blos ἐν αὐτῇ, was als Beweis dafür gelten darf, dass בקרבה als ein indecenter Ausdruck angesehen wurde. — Die Zahl 42 für die Wanderstationen der Israeliten in der Wüste (II, 6 s. S. 36, 37) ist bereits in Sed. Ol. r. c. 8 ausgerechnet. Die LA. מ"ב ist daher gewiss auch hier die richtige. Die Ziffer 48 stammt aus einem Responsum des R. Meir b. Baruch (Ed. Prag 351, Cremona 66; Lemb. 183 hat מ"ב). Gleich Kolbo No. 45 hat Taschbez 180 betreffs der Zahl 72. ואיני יודע נגד מה, hingegen für erstere 44 (ארבעים וארבעה כנגד המסעות). — In 3, 11 ist כותבין (Tractat S. Tora falsch: כותב בין) in כותבן zu emendiren. Dieses sonst in dieser Form nicht vorkommende Subst. bedeutet: Schreiber vgl. 4, 1 und Comm. S. 62.

Der Grund, aus welchem dem im H. L. nach haggadischer Auffassung als Bezeichnung Gottes zu betrachtenden Namen שלמה dass. 3, 7 nur ein profaner Character zuerkannt wird, (5, 17) liegt darin, dass derselbe mit מטתו verbunden ist und die Beziehung dieser Stelle auf Gott aus Decenzrücksichten vermieden werden sollte. Vgl. Midr. und Targ. — S. 161 wird zu 12, 1 bemerkt, dass nach Pardes No. 16 (vgl. Lik. Pardes 19b) der ganze Vers (Spr. 3, 11) als Beleg anzusehen ist, der Nachdruck wird indess hier sicherlich auf die zweite Vershälfte gelegt. In תוכחתו wurde eine Andeutung auf den Namen der Parascha (Tochacha) erblickt und das von תקוץ abgeleitete קוצין bedeutet: Abschnitte, wie auch bei den Samaritanern קיצין dafür das gebräuchliche Wort war (s. Schlussbem. zu Targ. Gen. u. d. a. B.). — Für den offenbar verunstalteten Text 13b ist in den S. 175 mitgetheilten handschriftlichen Lesearten wenig Brauchbares zu finden. Wahrscheinlich ist בששה durch Ausscheibung des irrthümlich für 'בי gesetzten 'בו entstanden. שמנוהון ist hier = שמהתהון (ihren Namen). Für קנטרא sind in den Text zwei Lesearten aufgenommen סקוטרא קנטר (so ist diese Silbengruppe wol abzutheilen, wozu noch zu bemerken ist, dass hier viell. ursprünglich: 'קוטר ס"א קנטרי gestanden hat). Dass übrigens קנטרא hier κέντρον, Spize, Stachel bedeutet, ist noch zu bezweifeln. Es ist noch fraglich ob nicht καταντία (abschüssige Lage) damit gemeint war, diese Halacha lautete demnach: בכתבן צריך שיהא איש בראש דפא ואת בסופה בעשרה שיטין ועשרת בסופא דדפא ושניץ ונחית שומהתהון כהדין קנטרה. . . . Nicht zu übersehen ist, dass Orchot Chajim 119d (No. 18) ein von allen Texten abweichendes Citat hat und in O. S. II, 373 das דפא in שטה verwandelt wird — Dass 14, 3 Kohelet nicht genannt wird, ist nicht zufällig. Das Buch stand zu jenen Zeiten noch nicht in dem Ansehen wie die anderen als Megillot bezeichneten Schriften. Es war noch nicht vergessen, dass gegen dessen Aufname in den Kanon Bedenken geltend gemacht wurden (s. Isr. Bruna Resp. No. 66, wo als Quelle unserer Halacha 'ירוש genannt ist, vgl. auch Mos. Isserls Resp. No. 35). — Die Keduscha-Introduction נעריצך (S. 231) soll nach Isak Lurja schon in der Tosefta

besprochen sein (נגיד ומצוה Ed. Lemberg 1874 Bg. 16 וטעם ד' חיבות ש"ע הא"רי 18b) vgl. auch ,כנקדישך ונעריצך כתיב בתוספתא דמ' פאה der Glossator z. St, (Zemach) bemerkt, dass er Derartiges in der Tosefta nicht gefunden habe. Sohar oder vielmehr der „treue Hirte“ (P. Pinchas Ed. Cremona II. Col. 448) kennt nur כתר יתנו לך. — Ueber den Widerspruch zwischen No. 18 u. 19 in Kap. 14 geht der Verf. (S. 200) kurz hinweg. Ohne Zweifel ist א"ר לוי — שקול הדעת Intercalation von späterer Hand, wie ja in dem Tractate jüngere Bestandtheile zu erkennen sind, die dem älteren Texte, auf welchem er basirt, hinzugefügt worden sind. Ursprünglich war hier nur M. Meg. 2, 4, 5a sammt den dem p. T. entnommenen Schriftbelegen wiedergegeben. Von einer gesezlichen Pflicht, das Buch Ester am Vorabende des Purimtages zu lesen, weiss die ältere Zeit nichts. In Tosefta Meg. No. 2 wird ausdrücklich gelehrt, dass jene nicht erfüllt sei, wenn die Lection in der Nachtzeit stattgefunden hat (קראה בלילה לא יצא). Wie aus dem von R. Jose angeführten Falle zu ersehen ist, wird hier die Wiederholung der Lection am Tage nicht vorausgesezt. Nach der Erklärung der Weisen ist derselbe als ein Ausnamsfall anzusehen, indem nach ihrer Meinung R. Jochanan b. Norai dies nur damals wegen der Verfolgungsgefahr sich gestalten konnte, aber sonst die rituelle Verlesung der Megilla nur zur Tagzeit stattfinden dürfe. Es muss aber, obzwar die Sitte der zweimaligen Lection noch nicht bestand, doch vorgekommen sein, dass man, um am Morgen nicht zu viel Zeit verwenden zu müssen, einen Theil des Buches schon am Vorabende las. Dadurch entstand auch die Frage, bei welcher Stelle die pflichtmäszige, d. i. Tageslection beginnen müsse (M. Meg. 2, 3). R. Jose, dessen Neigung, hier keinen Unterschied zwischen Tag und Nacht gelten zu lassen, in der Tosefta (a. a. O.) bezeugt ist, macht für leztere die weitgehendste Concession, währenddem R. Meir keinerlei Theilungen zulässt, wie dies auch aus Sof. 4, 18 erhellt (vgl. Comm. 201). Um nun die Schwankungen in der Praxis zu beheben, wurde durch R. Chanina und dann auch durch R. Josua b. Levi bestimmt, dass die Lection am Abende stattfinde und am Morgen wiederholt werde (j. Meg. 2, 4, b. Meg. 4, a), was aber, weil es gegen altes Herkommen war, den Spätern immer noch nicht einleuchten wollte und in der That erst in Babylonien praktische Geltung erlangt zu haben scheint.[1]) Diese Norm wird nur von dem Ergänzer des Soferimtractates aufgenommen, um den jüngeren Brauch, der mit der alten Halacha nicht übereinstimmt,

---

[1]) Der Ausdruck ולשנותה schien zweideutig, weil durch משנה (δευτέρωσις) auch die die Lection begleitende Auslegung bezeichnet wurde (s. S. 95). R. Jeremia führt die gebräuchlich gewesenen Redeweise אעבר פרשתא ואתנייה als Beleg dafür an, dass man nur in diesem Sinne ihn hier verstehen kann. Im Anschlusse an den im Namen R. Chanina's (j. l. c. רג'ל

zu rechtfertigen. Die Schlussbemerkung ונהגו העם כן שאין הלכה נקבעת לפיכך נהגו לקרותה במוצאי וכ' gehörte demnach höchst wahrscheinlich zu שבת שתים. Es hat sich hier nämlich ein Brauch festgesezt, durch den die frühere Halacha, dass die Megilla am Abend nicht gelesen werden dürfe, in Wegfall kam. Dies konnte aber nicht eher als legal angesehen werden, bis dessen Rechtmäszigkeit aus der Schrift nachgewiesen wurde. Im j. T., aus dem der Sammler schöpfte, wird nämlich kein Schriftbeleg angeführt, wesshalb derselbe aus dem b. T. hier aufgenommen wurde. — Der Meinung des Verf. (S. 270), dass der Saz אם חל ר"ה וכ' (19, 8) als Glosse aus einem Bescheide des R. Samuel b. Chofni hierher gesezt wurde, weil Ascheri (R. hasch. IV.) Gleiches in dessen Namen anführt, beruht auf einem Irrthum. Die Berufung auf denselben geschieht wegen der Ausdrücke מועדים לשמחה und מקרא קדש. Unsere Stelle wird übrigens in Orchot Chajim 99d No. 6 aus Sofirim citirt. Es ist klar, dass diese ganze Halacha zu den jüngsten Bestandtheilen dieses Tractates gehört. Die Ungenannten, welche sich nur schwer dazu entschliessen konnten, Einschaltungen in den ersten und lezten Tefilla-Eulogien zuzulassen (בקושי התירו), waren, wie wir aus andern Quellen wissen, Gaonen vgl. zu Hal. Gedol. Ed. Venedig 6b. Barzeloni bei Coronel זכר נתן 132a und Salomo b. Aderet zu Berach. 34a. Barzeloni will auf Grund dessen, alle anderen Piuten, „die nur nichtiges und leeres Gerede sind," von dem gottesdienstlichen Gebrauche ausschlieszen (שאר פיוטים כלהון דאינון דברי ודאי הדברי בורות . . . כ"ש שמצוה עלינו למניע שלא להזכירן), wogegen R. Tam „den Entarteten unseres Volkes," die zu seinem Aerger ihre Piutfeindlichkeit mit jenem alten Widerspruche gegen זכרנו unterstüzen, einen derben Fluch nachruft (s. Ker. chem. 6. p. 31). Der Verf. des Tractats Soferim scheint übrigens noch älter als die ältesten Piutdichter zu sein, da er sonst hier ebenso wie Simon Kijara, der den Widerspruch der Schulhäupter auch auf den **Maamad** ausdehnt, derartiges zu bemerken kaum unterlassen hätte — Dass das Gebet הנרות הללו (20b) am Chanukaabende erst nach dem Anzünden der Lichter zu sprechen sei, galt noch im 14. Jhrdt. als ungewiss. Zwar hat Meir b. Baruch (Resp. Ed. Prag 66) die LA. אחר שהדליק, in Resp. Maharil No. 136 wird jedoch aus dieser Stelle geschlossen, dass der bestehende Usus nicht correct sei. — In dem haggadischen Additament kann in dem Passus שהיה גבוה קומתו כנגד שבעים

---

könnte zwar hier als Rest von [ב]ר [ע]גיל gelten s. bab. kam. 57b j. Jebam. 6, 6, allein nach obiger Darlegung kann das Wort unverändert hier bestehen, indem hier von denen, die gewohnheitsgemäss entgegen der früheren Praxis auch am Abende die Megilla lesen), die Rede ist, vorgetragenen gleichlautenden Saz bemerkt der Babylonier Abbamare, dass die zweimalige Lection gemeint sei. Aus diesem Grunde (und nicht wegen des andern Beleges) ist wol dessen Ausspruch noch nachträglich hinzugekommen.

וארבעה אנשים die Zahl 74 nicht willkürlirh angenommen sein; die Erklärungen (S. 300) befriedigen nicht. Die Buchstaben der Wörter האדם הגדול אברהם einerseits und des Wortes בענקים andrerseits wurden als Ziffern betrachtet und die Differenz der daraus sich ergebenden Zahlen (346—272 = 74) von den Hagadisten hier als Anzahl der Manneslängen hingestellt, die Abraham zuzutheilen sind.

9. אגדת אגדות. Sammlung hleiner Midraschim, 1. Theil u. s. w. herausgegeben von Chajim M. Horowitz. Berlin 1881. Selbstverlag 8. 12.u. 80. S

10. בית עקד האגדות. Bibliotheca haggadica 1. Heft von dems. Frankf.a.M.1881 Selbstverlag 8. 61. S.

11. ביתעקד האגדות. Bibliotheca haggadica 2. Heft von dems. Frankf.a.M.1881 Selbstverlag 8. 64 S

12. בית נכות ההלכות. Halachische Schriften der Geonim 1. Theil von dems. Frankf. a. M. 1881. Selbstverlag 8. 64 S.

13. בית נכות ההלכות. Halachische Schriften der Geonim 2. Theil von dems. Frankf. a. M. 1881 Selbstverlag. 8. 64 S.

Es kann keine Frage sein, dass Alles, was an Resten midraschischer Literatur und gaonäischer Schriften noch handschriftlich zurückgeblieben ist, der Oeffentlichkeit übergeben zu werden verdient. Werden nur Stücke, die bis jezt noch ungedruckt geblieben oder doch wenigstens in der ihnen eigentümlichen Fassung noch nicht bekannt geworden sind, durch Herausgabe allgemein zugänglich gemacht, dann dürfen wir auch auf literarische Nachweise und kritische Bemerkungen seitens der Editoren leicht verzichten; wol aber muss von diesen verlangt werden, dass sie über die Herkunft ihrer Texte genaue Rechenschaft geben und da, wo dieselben blos einzelne, ja oft unbrauchbare Varianten zu bereits bekannten Werken darbieten, sich auf die Notirung derselben beschränken, oder, wenn sie schon um dieser Willen den Abdruck des Ganzen für gut finden, ihm eine ausreichende kritische Behandlung zu Theil werden lassen. Wir wollen hier übrigens nicht untersuchen, in wie weit Hr. H., der in No. 1—3 eine Reihe haggadischer und in No. 4 und 5 verschiedene Schriften von theilweise gaonäischer Provenienz uns darbietet, auf der einen Seite zu viel und auf der andern zu wenig geleistet hat, und sämmtliche literarische Gaben, einschliesslich der eigenen Erörterungen, mit vollem Danke aufnemen.

No. I. enthält: 1) einen Midrasch über das sechstägige Schöpfungswerk (p. 4—10), dessen Inhalt, wie dies schon durch den Titel angedeutet ist, der Elieser-Boraita entlehnt ist. Die kurze rhetorische Introduction

beginnt mit denselben Worten, wie der handschriftliche Midr. Wajoscha (s. Einl. p. 3) vgl. auch Nissi b. Noach (Comm. z. Dekalog bei Pinsker Lickute II. p. 6). Für עילום ist hier nach Pesachim 50a und Midr. Konen c. 1 die Bedeutung „Mysterium" anzunemen (nicht „Ewigkeit" A. 4). Die LA. קודם שברא הקב"ה את העולם (p. 5. Z. 3) wird auch von Lonsano (שתי ידות 57b) angemerkt (In El. Bor. c. 3. עד שלא נברא העולם). Das überflüssig scheinende והרקיע (p. 6. Z. 1) braucht nicht gestrichen zu werden, da in der folgenden Darlegung שמים davon unterschieden wird. Die Bedeutung: Edelsteine, die dem Worte הקרח (Ez. 1, 22) vindicirt wird (auch nach 70, Vulg. u. Peschitha bedeutet es: Krystall) sezt eine LA הקדח (= אקדח Jes. 54, 12. vgl. Bab. bat. 75a, wo auch dieses durch אבנים טובות ומרגליות erklärt wird) an dieser Stelle voraus. Für של מעלה (ib. Z. 8 und 9) l. שלמעלה, und vor מבדיל (Z. 9) והוא. S. 7 Z. 2 ist ואמר wahrscheinlich in ואחד zu emendiren und vor מהם Z. 1 zu versezen, vgl. El. Bor. c. 4 (abweichend Leuchter No. 96). Für ישאבו (S. 7 Text Z. 1 v. u.) ist wol ישפכו zu lesen. Die Emendation (p. 9 A. 81) ist sehr bedenklich. Die Erschaffung des Menschen wird von den Engeln, die der Schöpfer zu Rate zieht, für unnötig gehalten, weil auch sie das Gleiche thun können. Dadurch, dass dieser ihnen aber dann erklärt, dass er selbst noch eine weitere, dem Schöpfungswerke analoge Thätigkeit vorhabe, wird ihre Zustimmung hervorgerufen, die durch Ps. 104, 41 (wo „an seinen Werken" hier als Pointe in Verwendung kommt) ausgedrückt wird — Ueber den in drei Recensionen edirten Jona - Midrasch (p. 14—35) und die vom Verf. in der Ed. princeps der En-Jacob entdeckte Hagada über die Reëmim (p. 37—39) giebt der Herausgeber in den Prolegomenen (p. 11—14; 35—37) hinlängliche Auskunft. Der Druckfehler אליהו (p. 14. T. Z. 4 v. u.) f. אלהים ist auch in den Nachträgen nicht berichtigt. — Für ששכחה (p. 16 Z. 8) hat Ed. Pressburg 1859 richtiger שברחה, f. המלכות (p. 18 Z. 1) l. המלכים, für das mehrfach bezeugte סודר (das. Z. 6) wird demnach סוקר zu lesen sein; v. 20 Z. 4 f. על אותו hat Ed. Pr. של אותו איש שואמר וכ'. Unverständlich ist der Passus שגילם משבצות (p. 27 Z. 4 s. A. 32, 33). Es liegt nahe, in שגילם eine Corruption aus של גול (s. Jalkut) zu erkennen; andererseits kann auch die LA. שגדלה אשה זו der 2. Rec. nicht unbeachtet bleiben (שגז לה אשה bei H. A. 32 finde ich in dem mir vorliegenden Texte nicht). Es scheint, dass משבצות aus אשה לציבות entstanden ist (vgl. über ציבות oben S. 120). Es wird demnach hier zu lesen sein: וכל בגד ובגד שהיו בו פקעיות של שתי או של ערב של גול שגדלם אשה לציבות קרעו מעל בגד וכ'. Von jedem Gewande, an welchem Bündel gestolener Aufzugs- oder Einschlagsfäden waren, die eine Frau zu Geweben verflochten hat, riss man diese ab u. s. w.). — In der hier zum ersten Male veröffentlichten Recension der Abraham-Legende (p. 43—46, vgl. über die anderen Bearbeitungen p. 40 und עושה פלא I. 33 ff.) ist der Ausdruck ויעש למרחוק (p. 44 Z. 19) beachtenswerth, indem עשה hier in

der Bedeutung: verweilen, sich aufhalten, gebraucht wird (vgl. Seder Ol. r. 1 ועשה שם) — Der Esther-Midrasch (p. 56—75) bietet wenig Originelles, doch verdient er als ein aus älterer Zeit stammender haggadischer Commentar zu dem Buche Esther gekannt zu werden, der auch nicht ohne Wert für die talmudische Textkritik ist (s. p. 70 החך מפני שהחיכוהו a. Meg. 15a vgl. die LA. bei Rabb. Var. lect. z. St.; für הכי שמא muss hier wahrscheinlich רבי שמא gelesen werden). — Der nochmalige Abdruck der bereits in Tauszig's נוה שלום (p. 47, 48) veröffentlichten Haggada כשברא הקב"ה עולמו (p 77—79) hätte füglich unterbleiben können, obzwar in T.'s Copie (p. 48 Z. 4 vor אמר ר"י) ein Saz ausgefallen ist.

In No. II. wird zunächst die Erzälung von R. Elieser b. Hyrkanos, der gegen den Willen seines Vaters nach Jerusalem gegangen, um daselbst seinen Wissensdurst zu befriedigen, in sechs verschiedenen Recensionen nebst Citaten, in denen auf selbe Bezug genommen wird, mitgetheilt (p. 7—15). Die Schilderung des Staunen's, das die Zuhörer seines Vortrags ergriff („man wusste nicht, ob es Tag oder Nacht ist"), gelangt auch im Sohar zur Verwendung (s. Dukes Salomo b. Gabirol S. 8 A. 1). Der Ausdruck מוצל אני (A. p. 8 B. p. 9) ist ein Euphemismus für מנודה אני (vgl. D. p. 11 הרי הם עלי חרם). Bemerkenswert ist in E. p. 13 das sonst nicht vorkommende בשטרונה (nach dem Herausg. = basterna Sänfte, viell. jedoch = σωτηρία (Tragsessel), s. Meurs. s. v.); das Z. 12 f. לא l. לו. — Es folgt dann der Midrasch von den zehn Königen (p. 38—55), eine aus verschiedenen älteren Haggada's zusammengesezte Bearbeitung eines bereits in der Elieser Boraita behandelten Thema's. In einer längern Einleitung (p. 16—33) ergeht sich der Herausgeber des Weiteren über die Quellen dieses Midrasch und die ihm verwandten gleichartigen Schriften.[1]) Die als Anhang zu derselben abgedruckte Hagada über Verpasian und Titus kennen wir bereits aus Tauszig's נוה שלנם (p. 21 ff.). Der Passus ומפקען במרכי (p. 35 T. במרבי) ist in dieser Form unverständlich. Nach Analogie von מפקע במנגנין (Targ. Esth. II. bei Levy T. W. s. v. פקע II) dürfte hier במוכני (durch eine Maschine) oder בטרכי (= τροχηλία Walze) zu lesen sein. Von τροχηλία ist wahrscheinlich auch טריקלוסין, (wie wol für

---

[1]) Von besonderem Interesse ist die genaue Beschreibung des Cod. De Rossi 327, dem dieses Stück entnommen ist (p. 16 ff.). Das Lobgedicht (Charisi's) auf Maimuni (No. 5) ist mehrmals, wenn auch fehlerhaft gedruckt (s. Orient 1843 S. 140, Giese Oxford Vorr. p. 23, Neubauer מלאכת השיר p. 35, Goldberg מעשה נסים Einl. p. 17, vgl. חלבנון 5, 119, 238, 278). Die LA. ומעשיך (Z. 2), die auch Cod. Carmoly hat, überhebt uns der Notwendigkeit einer Emendation, חשקת (5. 1), das nur hier vorkömmt, stört das Metrum. Das Gedicht No. 6 (auch bei Lichtenberg Kobez II. p. 11), ist hier nicht ganz correct gegeben.

טדי קלוסין p. 45 zu lesen ist) abzuleiten, der Inhalt der Erzälung wird ganz klar, wenn כבגד in כנגדו עד emendirt wird („Alexander der Macedonier . . . wollte in den Himmel steigen und wissen, was dort sei, da fertigte er sich ein Ruhebett an, band zwei Adler an dasselbe an, hängte hoch über ihnen Fleisch auf, das wie um eine Rolle sich drehte. Wenn sie das Fleisch sahen, flogen sie immer höher dem Fleische zu, bis Alexander die bewohnte Erde so gross wie ein Ring an der Hand erschien“). Der Bericht über Cyrus p. 44 (יצא לטייל במדינה . . .) ist Midr. Cant. 5, 5 entnommen (vgl. d. Parallelst.). Was p. 49 (T. Z. 1 v. u.) von Ben Kosiba erzält wird (s. A. 128), wird in Pes. rab. (Ed. Friedmann 139b) dem Sohne des Nabataicos zugeschrieben (vgl. Güdemann, lexid. s. v. אביקה). Dass p. 51 Z. 13 שמעון für שמואל zu lesen ist (s. A. 149) ist klar; nach שהיה אומר ist wahrscheinlich der in נסתרות (bei Jellinek Bet ha-Midr. III. p 78 Z. 1 v. u. ff.) erhaltene Passus עתידין למוד וכ׳ ausgefallen. Während R. Ismael von dem Islamreiche Böses vorhersagt, weiss R. Simon, dass dasselbe in den alten Stammesfeler zurückfallen werde. Ueber נירון (p. 54 nicht נירון) s. Jahrb. II. S. 198. Für שמחחבר (p. 54) l. שם מתחבר. Zu den A. 196 verzeichneten Parallelen, vgl. auch die in dem angeblichen Commentare R. Saadia's zum h. L. (Ed. Prag 1608 p. 5b ff.) mitgetheilte Haggada über Armilus (ואמרו רז״ל באחרית הימים ימלוך באדום מלך ושמו ארמילום וכ׳). Ueber die Geburt des Armilus (vgl. Grätz 5. S. 496 A.) heisst es daselbst: ויד וע שיצא זה ארמילים מן אבן אחת שברומה שנ׳ כי הנה הארץ (l. האבן) אשר נתתי לפני יהושע. In dem Ausdrucke וכי מן האבן נולדתי (Elchanan-Sage in Kobak's Jeschurun 6 h. Th. p. 123) ist der Reflex der in den messianischen Apokalypsen enthaltenen Angabe nicht zu verkennen. Der Ausspruch des Johannes, dass Gott auch aus Steinen Abraham Nachkommen erwecken könne (Matth. 3, 8), konnte wol die Bezeichgnung „Sohn des Satan's und des Steines“ veranlassen: der Stein, der in dieser Sage als Mutter des Armilus erscheint, ist wahrscheinlich ein Venuskegel (vgl. Jahrb. 4. S. 86). Die Charis (Venus) wurde im S t e i n e verehrt, welcher zu Eteocles Zeit vom Himmel gefallen sein soll (s. Nork mythol. Realwörterbuch Art Steine), und zu den sieben heiligen Unterpfänden, die Rom's ewige Dauer verbürgen sollten, gehörte auch der conische Stein (das. Art Rom). Die Haggada von den 10 Weltkriegen ist auch vom Verf. des עקטאן דמר יעקב (Ed. Carmoly p. 14) benuzt worden, wo der persische Ardschir die Reihe derselben beschliesst.. — Die Messias-Haggada (p. 56 – 28) hat bereits Jellinek aus R. Tobias Lekach Tob besonders abgedruckt (B. h. M. III. p. 141 – 133); sonst ganz unbekannt ist die als אגדת ר׳ ישמעאל bezeichnete Piece (p. 59 – 61).

In No. 3 wird Tana debe Elia II. zuerst nach Cod. De Rossi 327 und dann noch einmal nach einer vaticanischen Handschrift nebst noch anderen dazu gehörigen Materialien dargeboten (p. 2 — 19, 31 — 55, 56 — 64) Im Ganzen ist der gedruckte Text correcter, doch wird bei Studien über die ursprüngliche Oekonomie dieses Werkes wie für die

Eruirung der richtigen Lesearten das Zeugniss der handschriftlichen Texte, die uns hier zum ersten Male vorgelegt werden, nicht zu verwerfen sein. So ist für בדרך מצות (c. 2 d. Ed.) sicherlich בד' מינות, wie beide Manuscripte haben, das Richtige. In den vom Verf. benuzten Manuscripten sind dem genannten Werke noch andere Stücke angereiht, die gleichfalls theilweise in mehreren Recensionen uns hier zur Einsicht vorgelegt werden (p. 19—31). Das Stück עקב אשר שמע bis ותרי הוא תירה (p. 26, 27) hat in derselben Zusammenstellung auch ס' המעשים (bei Tauszig l. c. p. 77).

No. 4 u. 5 enthalten „Halachische Schriften der Geonim" und zwar zunächst p. 14 — 37, die dem Gaon R. Jehudai zugeschriebenen הלכות קצובות. Dass dieser selbst nicht als der eigentliche Verfassen derselben anzusehen ist, geht schon daraus hervor, dass p. 26 ein Ausspruch von ihm angeführt wird. Das aramäische Stück (p. 14) ist wörtlich auch in gr. Hal. (Ed. Ven. p. 21b) im Zusammenhange mit anderen einschlägigen Bestimmungen nebst weiterer Ausführung zu lesen (vgl. Temim Deïm No. 76, Orchot Chajim 59b No. 21). Das Weitere wird ausdrücklich als Commentar zu diesem Texte bezeichnet (יטול החכם das. sezt bereits spätere Institutionen voraus), vgl. Maim. Erub. I, 16. Abr. b. David z. St. Orch. Ch. l. c. a. No. 4, 5. Tur. I. 366. 395. Die Benediction hat zuerst Amram-Siddur 52a. — Das Stück וספינה שנכנסה (p. 16 Z. 12) bis מותר לא כול מהן (Z. 29) finden wir wörtlich in Temim Deim No. 74; והיאך פודהו וכ' (p. 17. Z. v. u. ff.) ist theilweise aramäisch in Or Sarua I. 523 im Namen der Gaonen angeführt. Die Wertbestimmung des Sela (hier durch die unverständlichen Worte בלבד שני חלקי טרי אחד ausgedrückt) ist dort durch die talmudische Erörterung ersezt. Den Inhalt der הלכות חנוכה (p. 18) findet man grösstentheils wörtlich in Amram-Siddar 36b; (die Stelle ולא הסתרת פניך ממנו entspricht dem Texte der Dank-Eulogie 8b das.). Die Stelle ואם הולך בכפר וכ' (p. 19) wird in Orch. Ch. 109b No. 10 unter י"א angeführt. Die Worte סתור בין (das Z. 5 u. 4 v. u.) können unmöglich richtig sein, vielleicht ist hier והקונטרס[ין] מפורדין zu lesen (dann würde diese Bestimmung mit Meg. 19a übereinstimmen, vgl. Bet-Joseph zu Tur I, 697 s. v. וצריך שתהא); die Vorschrift מאן דכתיב גיטא (p. 26) ist etwas ausführlicher in gr. Hal. 77d gegeben; der Text in Or. Sar. I, 718 ist mit dem hier befindlichen gleichlautend. Was von R Jehudai das. mitgetheilt wird, wird in dessen Namen (גאון ohne jede nähere Bezeichnung) auch in gr. Hal. 59b und anonym in Schaare Zedek 2a (No. 10 u. 11) vorgetragen (vgl. auch Note zu g. Hal. Ed. Warschau p. 117). Das halachische Lehrstück (התוקע לחברו — חייבין לשלם p. 3. Z. 20—5 v. u.) erscheint in derselben Zusammenstellung auch in gr. Hal. 88c. Bemerkenswert ist die LA בלוח באדר בנייר.. in der aus Tosefta B. kam. 9 entlehnten Stelle (ist viell. אדר, Haut, zu lesen?). Die Trauergebete (p. 34) hat auch Amram 55a. Für בתרא (p. 36 Z. 1. v. u.) l. ברתה wie in gr. Hal. 134a. Bemerkenswert ist der Ausspruch וכל שאינו אוכל שליל

עובר על דברי חכמים (p. 37), der sicherlich aus alter Quelle stammt, und gegen eine bei Karaiten (und Samaritanern) gebräuchliche Erschwerung gerichtet ist (vgl. Tractat Kutim Ed. Kirchheim, p. 33, 34 u. Note 1 das.) Alte Wahrnehmungen sprechen dafür, dass wir in den uns hier vorliegenden הלכות קצובות eine jüngere Compilation vor uns haben, in der Einzelnes von R. Jehudai herstammt. — Das Verzeichniss der Lectionen und Haftaren nebst Anhang (p. 38—44) stammt sicherlich aus einem gaonäischen Ritualcodex. Dasselbe liegt offenbar der Darlegung in Eschkol II, 33 ff. zu Grunde (vgl. besonders zu p. 41 das. p. 67 . . . הכי אמר ר' יהודא; dasselbe in O. Sar. II. 395 im Namen von ר' יהודאי אלוף רישה דמנהר פקוד דבצרה, der auch hinsichtlich eines andern Gegenstandes in gr. Hal. 27b citirt wird) Was in p. 39 von R. Jehudai mitgetheilt wird, hat so auch Amram 51a. Aus gr. Hal.45b stammt העומד לקרות בתורה — וכשחל שבת (p. 43) und dorther auch der Katalog der der biblischen und Traditionsliteratur eingereihten Schriftwerke [1]) und die Eintheilung der pentateuchischen Verbote nach den auf ihre Uebertretung gesezten Strafen. Neu ist die Deutung zu Ps. 8 in der מעט = פיוט gesezt wird (p. 44). Viell. hat die beinahe übereinstimmende Gleichheit des Zahlenwertes dieses Wortes (119) mit dem vom פיוטה (120) die Handhabe dazu gegeben. — Die nun folgenden gaonäischen Responsen '(p. 45—53) sind zumeist auch schon aus den andern Sammlungen bekannt, vgl. zu 1—5 Resp. Schaare Teschuba 153, 154. Orchot Chajim 7a und die Mittheilungen Schorr's in Hechaluz 5 p. 20 ff.[2]); zu No. 6 vgl. Chemda genusa No. 105. Wir verweisen noch betreffs No. 15 u. 16 auf Sch. T. No. 299 in Kobak's Jeschurun 6. p. 124, Hechaluz 8 p. 141. Die הלכות קצובות (p. 53) geben sich durch die Ueberschrift als Copie aus gr. Hal. 120a zu erkennen. — Die Collectaneen (p. 54—59) beziehen sich zumeist auf einzelne Stellen der pal. Gemara. Die Geschichte von dem Aussäzigen wird in Lev. rab. c. 22 anders gegeben. Interessant ist die LA. המוטה (p. 58) für המטה in j. Berach 9, 3 s. v. הרואה את הלבנה. Dieses Wort wird das. von den

---

[1]) Vgl. Jahrb. I. S. 2. Der Text ist auch hier nicht correct. Durch וכולה פירושן בתורת כהנים soll wol auf die dem Sifra als Einleitung vorangehende Baraita über die hermeneutischen Regeln hingewiesen werden.

[2]) In Sch. T. ist die schwierige Stelle שאם אתה אומר כך וכ' ausgelassen; auch Sch. geht über sie hinweg; in Or. Ch. wird sie mit besserer LA. gegeben. Auch mit פרקים (p. 46 Z. 7 v. u. Schorr p. 41 Z. 5) kann es unmöglich seine Richtigkeit haben; es ist wol Abrev. f פרקמ[טיא].

Commentatoren auf eine gezwungene Weise erklärt; 'חמ nach dem Glossator: Schüssel (s. Ar sv. חמט) giebt hier einen sehr passenden Sinn. — Von den 10 Fragen über die Auferstehung (p. 54—62) sind noch andere Recensionen vorhanden (s. Jahrb. 4 133). Der vorliegende Text bietet eine ausführliche Bearbeitung dieses Themas dar. — Die kurze Abhandlung über die wissenschaftlichen Kenntnisse der Talmudisten (p. 61—64) bietet nichts Bemerkenswertes; das Thema behandelt auch Aboab (Leuchter 268). Die Reihe der in No. 5 edirten Schriften eröffnet eine ¿Sammlung halahcischer Erörterungen, unter dem Titel תשובות דרב נטרונאי גאון (p.5—24) Derselbe passt aber nur zu den Responsen (p. 21—24), denn die aneinandergereihten kurzen Bescheide gehören R. Jehudai p.5—8. an (Resp. Ed. Lyck No.45vgl,Buber's Com.p.13 ff.) Auch sind fremde Stücke eingeschoben: ובת בין קטנה (p.5 Z.8 v.u.) bis מבעל שלישי (p.6 Z.9 v.u.) ist aus ה' קצובות (No. 4 p. 27 u. 28) entlehnt, ferner ein bekanntes Responsum R. Gerschom's sammt weiterer Erörterung (p. 7). Was p.8.Z. 16 ff. (wo ובוביא f. וברביא zu lesen ist) folgt, ist ein Gemengsel von den verschiedensten Bestandtheilen. Von מתשע שעות (p. 9 Z. 11 v. u.) an, ist alles mit weitern Belegstellen in gr. Hal. 12a ff. zu lesen. Zu בראש חדש וכ' (p. 10 Z. 8. ff.) vgl. gr. Hal. 4b (für אמת ענן Z. 9 l. דאמר ר' ענן). Die Schrift bedarf überhaupt noch einer gründlichen Analyse, die uns hier zu weit führen würde; sie enthält ebenso wie die p. 24—26 abgedruckten ה' נדה Bestandtheile aus Werken, die der Gaonenperiode entstammen. Von nicht unerheblicher Wichtigkeit sind die p. 27—58 aus verschiedenen Codices edirten geonäischen Responsen, die zum groszen Theile bisher unbekannt waren. No. 4 (p. 28) ist in Schaare Zedek 47b No. 19 etwas ausführlicher gegeben. No. 1 p. 39, wo R. Hai, um ein altes Mnemonicon zu erklären, die sämmtlichen Raba und Rabba, die im b. Talmud erwähnt werden, aufzält, bedarf eines Commentares, obzwar dieses Verzeichniss keine sonderliche Ausbeute gewährt. Vorläufig sei bemerkt, dass für קוטו ספאה (Z. 13) קטוספאה zu lesen ist. No. 2 enthält die in Ar. sv. ספקלר gegebene Erklärung (s. Jahrb. 4 S. 186). Chananel hat dieselbe aus Hai's Resp. kennen gelernt und klarer dargelegt. No. 5 (p. 42) wird bei Isaak Giat (הלכות 114 vgl. Ittur II. 43a Hamanhig 70a) Scherira zugeschrieben; für הנטלו . . . תסובבו muss וינטלו . . ויסובבו gelesen werden. Zu No. 10 (p. 43) vgl. Resp. Mose Alaschkar No. 74; No. 11 (p. 44) wird in Ar. sv. גוזמא als Resp. Scherira's und Hai's angeführt. In den Resp. aus Cod. Firkowitsch (p. 47) wird bezeugt, dass das Psalmbuch 2524, die Chronik 1970 Verse zählt. Für das fragliche מסכת ist vielleicht מסחב[רא] zu lesen. No. 1 p. 51—57 ist aus dem Anhange zu R. Nissim's Sabbatcommentar (Ed. Warschau 91—92) bekannt. Aus No. 2 p. 56 wird das Stück וכל אילן דנתרין bis לגמרי בורא פה"א in gr. Hal. 7b mit Ausschluss von ואיכא דאמרי — מברכינן עליה als Tradition aus dem Munde des Gaon's R. Jehudai bezeichnet und dazwischen das Responsum Ed. Lyk 45, 10 eingeschoben. Die Texte sind gegenseitig zu berichtigen. Die

sämmtlichen hier abgedruckten Responsen sind wertvolle Documente für die Geschichte der Gaonen; wir haben hier blos das Nötigste zur Orientirung angemerkt. — Von dem zulezt abgedruckten Stücke פיטום הקטרת (59—64) ist nur die Schlussnotiz von eigentlichem Werte. Die Ueberschrift ירושלמי bezieht sich nur auf die zuerst angeführte talmud. Erörterung (j. Joma 4, 5), an welche, wie ausdrücklich bemerkt wird, b. Karetot sammt einzelnen Säzen aus Tr. Menachot sich anschliessen. Der Commentar bis כדאיתא התם p. 63 Z. 14 v. u. ist bereits in Orchot Chajim 67a ff. gedruckt und Maimuni als Autor genannt. Darauf folgt . . . המור mit dem Schlusse לשון רמב"ם ז"ל aus Maimuni כלי המקדש I, 2, 3; zur Schlussnotiz, in der Kimchi aus dem Kitab-al-Targiah des Jehuda b Balam die Worterklärungen des Chefez mittheilt vgl. auch dessen Wörterbuch sv. קצע.[1])

---

[1]) Soeben erhalte ich das October-Heft 1882 der Grätz-Frankl'schen Monatsschrift, in welcher Halberstamm (S. 472) aus der Stelle מה דהוה קדמנא ביום פלוני דהוא אנך nachzuweisen sucht, dass die gr. Hallachot im J. 1152 Sel. (אנב) verfasst wurden. Da über das Verhältniss dieses Werkes zu andern gaonäischen Schriften hier Mehreres angeführt wurde, halte ich es für geeignet, noch weiter zu bemerken, dass ich dieser Anname nicht beistimmen kann. Da auf אנך gleich בירח folgt, so muss ersteres wol ein Monatsdatum bezeichnen; erst nach פלוני ein Jahresdatum zu erwarten. Es ist überdies zweifelhaft, ob in ritualrechtlichen Documenten die Seleucidenära angewendet wurde; vor למנינא דרגילנא ביה kann auch nur ein Jahresdatum der Schöpfungsära passen. Sicherlich ist אנך Copistenfehler für כך. In Hajaschar 553, wo das Formular, wie aus 554 zu ersehen, aus gr. Hal. copirt ist, steht ausdrücklich: דהוא כך וכך לירח פלוני (Alfasi Jebam. XII. hat כדין Ittur Ed. Lemb. 64a בכך וכך); Ueber Ibn Daud's Angabe s. Jahrb. 2, 147 A. Es ist demnach nicht nötig, sämmtliche gaonäische Citate der gr. Hal., die zu jener Anname nicht stimmen, als Zusäze anzusehen oder auf gezwungene Weise zu erklären. Zusäze und Auslassungen sind allerdings nachweisbar. So ist der Absaz ומבעי ליה לאינש וכ' am Ende des 2. Theiles (Ed. Ven. 17b), der mit dem Vorangehenden in keinerlei Zusammenhang steht, von jüngerer Hand aus dem Amram-Siddur (26a, 31a) hinzugefügt, vgl. Hamanhig 25b, 33b, (lezteres bereits aus ה"ג). Die כתובה יבמין, die R. Tam (Hajaschar 555) wahrscheinlich aus gr. Hal. copirt, ist das. 66b ausgelassen und wird dafür auf הלכות קטן verwiesen. Lezteres ist nun, wie wir aus Halberstamm's Mittheilungen (dass. S. 474) ersehen, eine von einem jüngeren Ergänzer gebrauchte Bezeichnung der Jehudai'schen Halachot, durch

14. The fragment of Talmud Babli Pesachim etc. in the university bibrary Cambridge, edited with notes and an autotype facsimile by W. H. Lowe M. A. hebrew lecturer of Christ's college, Cambridge, Deigthon, 1879, 4. 16 u. 102 S. 8 Bl. dazu hebr. Titel u. Facs.

Der Text dieser Fragmente des Pesachimtractates, der nur unerhebliche Varianten darbietet, verdiente mehr wegen der feinsinnigen Bemerkungen und instructiven Nachweise, mit denen der Herausgeber ihn ausstattet, als wegen seines eigenen inhaltlichen Wertes veröffentlicht zu werden. An die Vorrede und Beschreibung des Manuscriptes, in welch lezterer auch der Beweis geführt wird, dass dasselbe etwa aus dem 10. Jahrhunderte stammt (I—XVI), schliesst sich eine Reihe von kritischen Noten (1—48), in denen besonders die philologischen Erläuterungen in hohem Masze beachtenswerrt sind. Für den Gebrauch des ל als Präfix vor Verbalformen werden (p. 1—8) drei Arten desselben nachgewiesen. Im Allgemeinen hat wol das ל in denselben seine präpositionelle Bedeutung beibehalten; es wird in Frage- und Jussivsäzen in elliptischer Redeweise angewendet, indem man sich in solchen stets hinzuzudenken hat, dass die Person oder Sache, von der die Aussage gilt, da sein soll, um in Thätigkeit zu treten. So muss, um bei den Beispielen des Verfasser's zu bleiben, להוא בה (Dan. 2, 41) im Gedanken ergänzt werden („es ist bestimmt, daran zu sein"). Würde das zum vollen Ausdruck des Gedachten gehörige Hilfszeitwort auch sprachlich in Gebrauch genommen werden, dann würde dieses als 3. pers. fut. erscheinen und das ל stets mit dem Infinitiv gesezt werden (in פתשגן הכתב להנתן Est, 3, 14 wird ל wie im Aramäischen, aber noch mit dem Infinitiv gebraucht, das Hilfszeitwort ist jedoch schon weggelassen). In der gewöhnlichen Redeweise wird das Hilfszeitwort weggelassen, dafür aber dessen Personalform auf das Thätigkeitswort übertragen, daher z. B. יהא למימר = לימא, יהא למהני = ליהני u. s. w.

---

welche diese von den groszen Halachot unterschieden werden. Schon Reifmann (קול מבשר p. 12) identificirt mit ה' קטן die bei Maimuni (Einl. z. Mischna) genannten הלכות קטנות, allein die Jahrb. 2, 76 nachgewiesene LA. קטועות hat auch der arab. Text (lat. bei Guisius, Zeraim p. 42). Aus der vaticanischen Handschrift wäre vielleicht auch Aufschluss über den von Isak b. Abbamare öfter genannten הרב הבבלי zu erlangen (vgl. zu den bei Zunz Ltgsch. 608 Note 10 augeführten Stellen noch Ittur Ed. Lemb. 12c: וכן כתב הבבלי עשרה דברות; 37a: ובבלי כתב דפנות אין פסולה וכ'; 38a: ובבלי כתב הדלה עליה וכ'; 40a: ובבלי דמכשר בערבה; 53a: הבבלי אמר שאם נתערבה וכ'; derselbe viel. auch in ומנהג בבלי לאחר ששתה וכ' 54a).

Diese Anname, der gemäsz das ל in solchen Verbindungen seine ursprüngliche präpositionelle Bedeutung nicht eingebüszt hat, passt, wie man sich leicht überzeugt, für alle Stellen, die hier in Betracht kommen können. — Ueber das p. 5, Note 2 besprochene Incantament (אסא כלבא וכ׳ Git. 69a) vgl. auch Jahrb. 1, 156; die Bedeutung „Kräher", die das. für תרנגול gemäsz einer Ableitung aus dem Pers. statuirt wird, wird zwar hinlänglich begründet, doch ist es wahrscheinlicher, dass das Wort auf pers. t h u r e n g zurückzuführen ist, das: Fasan oder: Rebhuhn bedeutet (vgl. auch das gleichbedeutende d u r r a d s c h bei Vullers I. 819 col. b). Im Aramäischen wurde dieses Wort zur speciellen Bezeichnung des Haushahns verwendet. — Eine recht dankenswerte Beigabe ist das mit grosser Sorgfalt hergestellte alphabetische Verzeichniss der Titel und Anfänge der einzelnen Mischnaabschnitte, nach welchen in der älteren Literatur zumeist citirt wird. Es ist ein solches zwar bereits in den Talmudausgaben vorhanden, doch ist dasselbe dadurch, dass zugleich auch die Reihenfolge der Tractate[1]) beobachtet wird und überdies auch sonstige Ungenauigkeiten vorkommen, für den practischen Gebrauch weniger geeignet. Besser ist der von dem Verfasser nicht erwähnte, nach früheren diesbezüglichen Schriften bearbeitete Kapitel-Index bei Wolf (Bibliotheca II, 724 –741). Die Bezeichnung der Kapitel nach den Anfangsworten kommt schon im Talmud vor (פירקין דיוצא דיופן Arach. 18b, Nidda 48a ופרקין המפקיד היה bab. mez. 35a, aus viel späterer Zeit Tamid. 27b. בפ׳ בא לו). Zuweilen erhielten diese nach dem Inhalte oder durch Abkürzung noch andere als die üblichen Namen. So wird für השוכר את האומני׳ (Bab. mez. 6) oft nur האומנין citirt (Tosafot bab. kam. 100a u. sonst), Sebachim c. 8 heisst auch פ׳ הזערובות (s. beispielsweise כסף משנה zu Maimuni מעשה הקרבנות 11, 6). Menachot c 10 wird als פ׳ העומר citirt (vgl. d. Glosse zu Tosaf. bab. mez. 21 b), Auch in den Anmerkungen, die auf dieses Verzeichniss sich beziehen, findet man viele von eingehendem Studium und gründlichem Verständniss zeugende Erläuterungen. Wir verweisen hier besonders auf p. 68, wo in der LA· פלנספא קבא für פילוספא (Sab. 116b) eine Corruptel für פלן אפסקבא (jener Episcopus) erkannt wird, auf p 70, wo in dem Ausdruck: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* eine Uebersezung von אמנם אמינא erkannt wird. Die biographischen und bibliographischen Notizen (p. 76—100) machen den Leser mit Autoren und Werken der jüdischen Literatur bekannt, die für das Talmudstudium

---

[1]) Diese stimmt indess mit der in den Editionen vererbten Ordnung nicht ganz überein. In der zweiten Section erscheint יומא zwischen פסחים und ביצה und שקלים nimmt in derselben den lezten Plaz ein (s. Buchst. א u. מ), währenddem dieser nach Tos. M. kat. 28b sv. בלע dem Tractate Moed Katon zukommt.

von gröszerer Bedeutung sind. Denjenigen, die auf diesem Gebiete nicht bewandert sind, werden solche belehrende Notizen sehr willkommen sein. Ausführliche Beschreibungen und tiefeingehende Untersuchungen schienen dem Verf. nicht an ihrem Orte zu sein. Nähere Auskunft wäre über das „beautiful poem“ ידיד נפש (p. 83) zu erwarten gewesen, das auch in einem sehr fehlerhaften Drucke erschienen sein soll. Mir ist von einer solchen Schrift nichts bekannt. Die Bearbeitung des ס' החנוך von Joh. Henr. Hottinger (p. 86) erschien zuerst in Zürich a. 1655 (bei Fürst bibl. hebr. I, 414 wird das Buch fälschlich J. B. Hottinger zugeschrieben). Ebensowenig ist mir eine Quelle für die Angabe (p. 93) bekannt, dass Obadia da Bertinoro's Vater Abraham geheissen habe; נר״א das ist sicherlich Druckfehler für יר״א,[1]) welche Chiffre Obadja in der Unterschrift der Reisebriefe seinem Namen hinzufügt. Im Uebrigen sind die Angaben genau und mitunter sogar minutiös.

15. Die Agada der babylonischen Amoräer, ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einl. in den babylonischen Talmud von Prof. Dr. Wilhelm Bacher, Budapest 1878 (Jahresbericht der Landrabbinerschule das.). 8. 16 u. 187 S.

Für Mischna und Talmud, für älteren und jüngeren Midrasch besizen wir bereits Einleitungswerke, welche über Inhalt und Charakter der diesem Literaturkreise angehörigen Schriften, wie über die Thätigkeit und Geistesrichtung der in ihnen namhaft gemachten Lehrer vielfache und theilweise erschöpfende Auskunft geben; in literaturgeschichtlicher Behandlung der babylonischen Gemara ist in neuerer Zeit verhältnissmäszig nur wenig geleistet worden. Einmal muss aber die Arbeit, die bisher noch immer verschoben wurde, indem man im Talmudstudium des Guten genug gethan zu haben und die Forschungsthätigkeit besser ferner abliegenden Gebieten zuwenden zu dürfen glaubte, ernstlich in Angriff genommen und eine wenigstens annähernd vollkommene Ueberschau, die von bestimmten Gesichtspunkten aus einen klareren Einblick in den Gesammtinhalt dieses riesig angelegten Literaturwerkes gewährt, hergestellt werden. In den älteren Hilfswerken, namentlich im Jechiel Heilprins bekanntem Verzeichnisse, ist zwar, soweit es gilt, den Antheil der einzelnen Autoren an dem talmudischen Lehrgute festzustellen, das Material grösztentheils registrirt und gesammelt, aber weder klar geordnet noch kritisch bearbeitet; die wissen-

---

[1]) Vgl. über dieselbe Zunz ges. Schriften III. S. 208 und betreffs Mordechai Jare (Zunz כ״ח 5, 158 u. כנף רננים 4b).

schaftliche Verwertung, die methodische Gruppirung und Darstellung des in den Quellen dargebotenen Stoffes ist eine Aufgabe anderer Art. Ein recht ansehnlicher und schäzbarer Beitrag zur Einleitung in die babylonische Gemara wird in vorliegender Schrift uns dargeboten, in welcher die gesammten im Namen von babylonischen Amoräern mitgetheilten sententiösen Aussprüche und Erklärungen von Schriftstellen in Betracht genommen und die Leistungen der einzelnen Autoren auf dem Gebiete der Haggada in übersichtlicher Weise dargestellt werden. Der Verfasser hat von den zalreichen einschlägigen Stellen, die zwar nicht immer erst mühsam aufgesucht, aber doch alle genau geprüft werden mussten, fast keine unbenuzt gelassen; Lehrsprüche und Auslegungen von grösserer Interesse werden inhaltlich wiedergegeben und dadurch, dass diejenigen, bei denen eine Gleichartigkeit der Tendenz, des Ausdrucks und der Methode sich kundgiebt, einander angereiht werden, ergiebt sich dem Verfasser manche neue Wahrnemung für die Kennzeichnung der von ihren Autoren befolgten Lehrrichtung.

Da die Haggada in den babylonischen Schulen nur als Nebenfach betrieben wurde und der eigentliche Boden der in denselben herrschenden Geistesthätigkeit fast ausschlieszlich die Gesezesforschung war, so wird bei einer Charakterisirung der einzelnen Autoren die Art ihres Schaffens auf diesem Gebiete besonders in Anschlag zu bringen sein. Ob jene Lehrstücke nun nicht manchmal auch eine weitere Beziehung haben, gewisse Andeutungen enthalten, die auf den ersten Blick gar nicht zu erkennen sind, kann nur Gegenstand besonderer Untersuchung sein. Eine solche wird schon dadurch, dass selbe in vorliegender Schrift beinahe sämmtlich in übersichtlicher Ordnung und klarer Darstellung zusammengetragen sind, wesentlich erleichert. Man wird an derselben bei der Correctheit, deren sich der Verfasser bei seinen Angaben befleiszigt, nicht leicht etwas auszusezen finden, wenn auch unter diesen hie und da Manches vermisst wird, wie S. 3 zu den von R. Giddel im Namen Rab's angeführten haggadischen Säzen, Synh. 98b. Zu S. 15 über Moses' Körpergrösze wäre auf Moed Kat. 18a zu verweisen gewesen (für ר' פפא hat, wie Jech. Heilprin sv. אביטול bemerkt, Juch. רב, welche LA. auch sonst bestätigt ist, s. Rabbinovicz z. St.)[1]) wo solche in groteskem Stil gehaltene Hagada's über Pharao vorgetragen werden. Für die Bemerkung über den schlechteren Ausdruck חב in M. Bab. kam. I (6b) ist Rab's Autorschaft nicht gesichert;

[1]) Die Angabe, dass Pharao ein Magier gewesen, scheint R. Josef (Joma 35b) benuzt haben, um פרוה dnrch אמגושי zu erklären. — Die andere Angabe war Ibn-Hazm (Kobak's Jeschurun 8 S. 94) bekannt.

zwischen palästinischer und babylonischer Redensweise unterscheidet Raba in Bab. bat. 73a. — Die Anname, dass die Gottesnamen von 42 und 12 Buchstaben auf die schöpferischen Potenzen hinweisen, deren Bezeichnungen, wie Rab sie anführt, eine gleiche Anzal von Buchstaben enthalten, wird S. 17 durch gute Gründe plausibel gemacht, allein es stehen derselben doch noch gewichtige Bedenken entgegen. Den zwölfbuchstabigen Namen kennt R. Tarfon (Kidduschin 71a); er wurde den Priestern mitgetheilt, die ihn melodisch ihren nichteingeweihten Genossen zu verstehen gaben. Das geschah wol beim Aussprechen des Priestersegens (Num. 6,24–27) und es wird daher kaum zu bezweifeln sein, dass mit demselben das dreimal in demselben vorkommende Tetragrammaton gemeint ist. Die Zahl 42 scheint dem neben dem Gottesnamen (Ps. 68,32) vorkommenden Wörtchen בם (Zahlenwert = 42) ihren Ursprung zu verdanken. Uebrigens ergeben die eigentlichen Gottesnamen, in deren Reihe das Tetragrammaton, das in zweifacher Weise punctirt wird, doppelt und אל einmal für sich, dann in Verbindung mit שדי anzuführen ist, genau die Zahl 42 (רה, יהוה, יהוה, אדני, אהיה אשר אהיה אל, אל שדי, אלהים, צבאות). — Der Ausspruch Berachot 3a, dass beim Beginn einer jeden Nachtwache die Klage Gottes um den zerstörten Tempel wie mit Löwenstimme ertöne, wird (S. 23) weder richtig noch vollständig wiedergegeben. „Wehe den Kindern u. s. w. ist ein jüngerer Euphemismus für wehe mir. Auch Ibn Hazm (a. a. S. 101), wo fälschlich (nach Berachot 7a) Ismael zum Autor dieses Gott in den Mund gelegten Ausrufs gemacht wird, führt ihn mit ähnlichen Worten an („Wehe mir, dass ich mein Haus zerstörte u. s. w.“). Bemerkt musste (ib. das.) auch werden, dass das „Gebet Gottes“ ebenfalls einer tanaitischen Hagada entnommen ist. — Dass Rab „im Gegensaze zu Samuel“ lehre: Wer von einem Magier etwas erlernt, verdient den Tod (S. 23 A. 148), geht aus Sab. 75a (nicht: 116a) nicht hervor. Ihre Meinungen gehen blos über die Bedeutung des Wortes אמגוש auseinander, das nach dem einen zur Bezeichnung eines Zauberkünsters gebraucht wird, während nach dem andern derselbe blos Beschwörung durch Worte ausübt.[1]) — S. 27 A. 186 wird ein weiterer Saz Rab's: Wer dem Rate seiner Frau nachgeht, sinkt in die Hölle hinab (vgl. Berach. 61a) ohne Grund weggelassen. — Ueber אוושי (S. 32 A. 205), vgl. Jahrb. 1 S. 124. — Unter Mar Ukba's Säzen (S. 36 ff.) hätte seine Angabe über die Transscription des Pentateuchs in assyrischen Schriftcharakteren (Synh. 21b) eine besondere Erwähnung verdient. — S. 43 wären Samuel's Säze über den Umgang mit

---

[1]) גדופי wird von den Commentartoren durch Lästerer erklärt, es ist aber wahrscheinlich ein aus dem pers. g h a d u (Zauber, Beschwörung s. Vullers I. p 498) gebildetes Wort, vgl. auch Sota 22a.

Frauen, Kiduschim 70, nachzutragen. Auch das sprüchwörtlich gewordene כל הפוסל במומו פוסל (Wer andere tadelt, tadelt sie nach den Fehlern, die er selbst hat), stammt von Samuel (ib.). Auch die drei Dinge, über welche die Gelehrten gewöhnlich eine ausweichende Antwort geben (Bab. mez. 23b), sind durch eine Mittheilung Samuels bekannt geworden. Zu den S. 45 A. 72 verzeichneten halachischen Deductionen aus Schriftstellen sind noch viele hinzuzufügen (vgl. Nidda 47a, 57b u. a.). — Betreffs R. Chisda (61—71), wären noch an seine Aussprüche über den Traum (Berachot 55a) seine Angaben über samaritische Schrift (Synh. 21b, Meg. 3b) zu erinnern gewesen. Auch manche exegetische Bemerkung, wie Bab mez. 87a, ist übergangen. Die S 61 vorgetragene Erzälung von R. Chisda's Anfrage an Huna, in der dieser eine Anspielung auf sein Verhältniss zu demselben erblickte, erinnert an eine Anfrage, die derselbe an R. Nachmann stellte und ebenfalls das specielle Factum, das den eigentlichen Hintergrund derselben bildet, nicht durchblicken lässt (Bab. mez. 27b). In gleich neckischer Weise hielt er die Neugierde seines Eidam's Rame b. Chama in Spannung, indem er hinsichtlich eines Zweifels, der dieser ihm vortrug, ihm erklärte, dass derselbe bereits durch den Wortlaut der Mischna gelöst sei, aber die betreffende Beweisstelle nicht früher mittheilte, als bis der Fragende ihm einen dem Lehrer gebührenden Dienst erwiesen hatte (Bab. kam. 20)[1]. — Zu den S. 70 A. 56 angeführten Beispielen halachischer Deductionen aus nichtpentateuchischen Schriftstellen wäre besonders Chul. 137a hinzuzufügen (vgl. Tos. z. St). In dem falschen Citat (Jebam. 86b) ist das freilich nicht hierhergehörende רבים לראשי (1. Chr. 24, 4) aufgenommen.[2] S. 74 war auch der Saz anzuführen, in welchem Abba b. Ahaba die frommen Thaten aufzält, durch die er sich eines langen Lebens verdient gemacht hat (Taanit 20a vgl. Rabbinowitz z. St.)[3] Zu seinen halachischen Exegesen (S. 75

---

[1]) א"ל רב חסדא לרבין בר חמא לא הוית גבן באורתא בתחומא דאיבעי לן מילי מעלייתא אמר מאי מילי מעלייתא א"ל הדר וכ׳. Nissim zu Alf. Bab. kam. 36 hat die LA. בתחומא דשבתא. In gleicher Weise wird aus späterer Zeit referirt: א"ל רבינא לר׳ פפא לא הוית גבן באורתא בתחומא בי חרמך דרמי רבא מילו מעלייתא אהדדי ושני להו מאי מילי מעלייתא תנן וכ׳ (Sebachim 2b). Die daselbst von Raschi gegebene Erklärung zu בתחומא ist auch hier die richtige; vgl. auch Berachot 31b. הא מילתא איקשיא ליה לר׳ ששת מאורתא וכ׳.

[2]) Ursprünglick war hier wol M. Kid. 4, 5 angeführt (vgl. d. Gemaren z. St.).

[3]) Wenn er unter diesen anführt, dass er nie einen Genossen mit Verzerrung seines Namens gerufen habe, spielt er vielleicht auf zeitgenössische Lehrer an, die so mit R. Hamnuna verfuhren (Kid. 25a); dass der Name המנונא eine gute Eigenschaft bezeichnet, ist aus Schebuot 34b zu

A. 29) ist nach Sebach. 113a anzuführen — Den von Rabba b. Abuha erhaltenen halachischen Schriftauslegungen (S. 81 A. 13), sind wol auch die in Bab. mez. 124a erwähnten Erörterungen anzureihen, die jedenfalls durch ihn bekannt geworden sind

Wir wollen es vorläufig mit diesen Bemerkungen genug sein lassen, da sich bei weiteren Arbeiten über die Wirksamkeit der Amoräer Gelegenheit darbieten wird, auf Anderes zurückzukommen. Belehrung über dieselbe ist in dem Buche in reichlichem Masze vorhanden. —

16. Opuscules et traités d'Aboul Walid Merwan Ibn Djanah, texte arabe publié avec une traduction française par Joseph Derenbourg, membre de l'institut et Hartwig Derenbourg, professeur a l'ecole speciale des langues orientales, Paris 1880, 8. 124 u. 400 S.

Jona Ibn Genach ist der erste, der die hebräische Sprachwissenschaft, die zu seiner Zeit in dem maurischen Spanien bereits ihren Höhepunkt erreicht hatte, in ein alle ihre Theile umfassendes System gebracht, eine methodische Grammatik verfasst, ein ausführliches Wortlexikon geschrieben und beide Werke als Theile eines in sich zusammenhängenden Ganzen hingestellt hat. Diese Schriften, die Muster und Quelle für die Späteren geworden sind, hätten aber bei Weitem die Leistungen seiner Vorgänger nicht in den Schatten zu stellen vermocht, wenn sie nicht auch inhaltlich sie an Wert und Reichthum des Dargebotenen übertroffen hätten. Das mühsame Suchen, das vorsichtige Tasten des Neulings, ist in ihnen längst überwunden. Man merkt in allen Einzelnheiten die gereifte Einsicht des Kenners, den eindringenden Scharfblick des Forschers, den richtigen Tact des Meisters, der sein Gebiet bis in die fernsten Grenzen beherrscht und sich mit voller Sicherheit auf demselben bewegt. Durch den hingebenden liebevollen Fleiss, mit dem er dasselbe bearbeitete, hatte er sich auf demselben so heimisch gemacht, dass er, wie er selbst bezeugt, gleichsam mit einem divinatorischen Blick immer das Richtige herauszufinden verstand (Rikma, Einl. p. 9).

---

ersehen). Witzelei mit Namen kommt bei R. A. b. A. zweimal vor (Berach. 20a, wo er an den Namen מתון eine scherzhafte Bemerkung anknüpft (s. Raschi z. St.) und Nazir 57b, Bab. Kam. 80a, wo der Name חובה („die Schuldige"), den die Frau R. Huna's hatte, von ihm zu einem demselben entsprechenden Ausruf benuzt wird.

Um Wiederholungen zu vermeiden und nicht ohne Not noch einmal dasselbe vorzutragen, was man bereits aus Jehuda Chajug's Schriften erfahren kann, hat Ibn Ganach das bereits früher Gesagte in sein Hauptwerk (Kitab al-tanbik, Buch der Untersuchung, Grammatik und Lexikon umfassend) nicht aufgenommen oder es nur in Kürze angedeutet, wesshalb er seine Lehrer ausdrücklich daran erinnert, dass Chajug's Arbeiten und seine eigenen kleineren Schriften als eine notwendige Ergänzung zu demselben angesehen werden müssen (das. p 13). Es war daher, um Ibn Ganach's Leistung vollständig kennen und würdigen zu lernen, unumgänglich notwendig, diese, die glücklicher Weise sich zum grössten Theil noch handschriftlich erhalten hatten, weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Es ist nun nicht zu ihrem Schaden gewesen, dass sie so lange ihrer Erlösung harren mussten, denn in so ausgiebigem Masze wäre sie ihnen früher doch nicht zu Theil geworden, als sie sie im vorliegenden Werke gefunden haben. Die Herstellung eines sauberen, correcten Textes derselben, wie er hier uns dargeboten wird, wäre allein schon ein Werk gewesen, das nur von Männern, die ebenso mit der arabischen Sprache als mit der jüdischen Wissenschaft völlig vertraut sind, zu Stande gebracht werden kann. Die Herren Herausgeber haben aber auch die Mühe nicht gescheut, denselben mit einer auch den minder Kundigen den vollen Inhalt dieser Schriften erschlieszenden französischen Uebersezung wie auch mit sachgemäszen Noten und Hinweisen zu begleiten. Ganz besonders muss noch auf die vortreffliche Einleitung hingewiesen werden, die eine ausführliche Biographie des Verfassers enthält, in welcher aber auch über seine Beziehungen zu Vorgängern und Zeitgenossen Licht verbreitet und seine Leistungen nach allen Richtungen hin charakterisirt werden. Die vielen neuen Wahrnemungen und wichtigen Bemerkungen, die in dieser Abhandlung niedergelegt sind, können hier nicht alle wiedergegeben werden; wir wollen uns daher blos auf einige nicht überflüssige Hinzufügungen beschränken. Die Identität der Familiennamen שפרוט und ששפורטש (in dem Titel einer Schrift von Salomo S. durch שש שערים wiedergegeben), ist sehr zweifelhaft. Ersterer Mame bestand noch im vorigen Jahrhunderte in der Form שיברוט (s. Meldola Resp. דברי דוד 11b). Wenn er, wie Hr. Derenbourg mit Recht vermutet, abendländsichen Ursprungs ist, so dürfte er am ehesten aus Cypriota entstanden und der erste Träger desselben ein aus Cypern eingewanderter Jude gewesen sein. Eher kann לבראט auf librado zurückgeführt werden, doch ist dieses nicht zu חכים in Beziehung zu bringen. Der Name דונש (Domnus, Dominus, hebr. אדונים) kam auch sonst in den iberischen Ländern vor (s. Luzatto virgo p. 20, Resp. Jos. Ibn Migasch No. 49, Nissim Massiot Titelbl.). — Ueber die Ursache, aus welcher Menachem b Saruk bei seinem fürstlichen Mäcen Chasdai Ibn-Schaprut in Ungnade gefallen ist, hat sich keine direkte Nachricht erhalten. Hr. D. erblickt dieselbe darin, dass Ch. in der bekannten literarischen Fehde zwischen M. und seinem Antagonisten Dunasch für Lezteren Partei genommen habe (p. IV.). Es kam nun in

jener Zeit allerdings vor, dass an Schriftstellern kleinliche und gehässige Kritik geübt und dass sie von Neidern und schlechtgesinnten Menschen angefeindet wurden [1]) Man darf es daher als gewiss annemen, dass Dunasch's Parteigänger auf Ch. eingewirkt haben, um ihn mit Menachem zu entzweien. Dem Briefe des lezteren an Chasdai ist zu entnemen, dass Menachem beschuldigt wurde, die Freigebigkeit des Fürsten missbraucht und sie in grösserem Masze, als es diesem, erwünscht war, in Anspruch genommen zu haben.[2]) — In der p. VII. aus Rikma 122 mitgetheilten Stelle werden zwei sprachkundige Männer, Jehuda b. Haniga und Isak b. Halfon (lezterer mit dem Präudikat: der Dichter) erwähnt. Da auch der arabische Text so lautet, wird in חניגה, darin man sonst eine aus חיוג entstandene Corruptel erblicken würde, kaum etwas geändert werden dürfen. Isak b. Chalfun (vgl über denselben Tachkemoni c. 3 u. 18, Dukes, Nachal p. 10) ist derselbe, der in Rikma p. 186 אבן כלפי genannt wird. Mose Ibn Esra (Poetik mitgetheilt p. 19 A.) fand hier den Namen אבן חלפון (vgl. über כלפון auch Hamanhig 106a, 107a). — Wir haben hier nur Weniges

---

[1]) Ibn Ganach sieht sich, um solchen Angriffen zu begegnen, zu weiteren Erklärungen darüber veranlasst (Rikma Einl. p. 14): והביאני להרבות בענין הזה במה שאדעהו מרע מוסר אנשי דורינו ומיעוט הכרתם במצוקות בעלי החברים ידחק אנשי הסדורים והתמכרם לדבר בחכמים כל שכן מה שנסיתי באולתם ולא נמלטתי מרעתם Es gab also welche, die sich dazu hergaben oder sich wol ein Geschäft daraus machten, die Gelehrten zu verläumden. Man kann sich der Vermutung nicht erwehren, dass durch die Bezeichnungen בעלי החבורים und אנשי הסדורים direct auf Menachem, dem Verfasser des Machberet, hingewiesen wird. Auf diese Stelle beruft sich auch Josef Kaspi משכיות כסף Ed. Werbluner p. 34. Die Worte די ורב das. waren nicht als fraglich hinzustellen; („es ist genug und viel" meint K., wenn wenig Irrtümer vorkommen), ohne darin eine specielle Beziehung zu erkennen Dafür, dass J. G. auf Seite der Menachemiten stand, liegen auch andere Andeutungen vor (s. Jahrb. II. S. 212).

[2]) Brief in Liber resp. Ed. Stern p. XXXIV. .... כה יעשה לי אלהים אם לקחתי מכל אשר צוה לי מאומה והנני והם אם על פני יכזיבוני. Die Nachschrift כף המושב וכ' gehört nicht mehr zu dem Briefe, sie bildet wol ein Begleitschreiben an den Verf. der Replik gegen Dunasch, Ephraim b. Kapron, der wahrscheinlich damit beauftragt war, dem Chasdai den Brief zu überreichen. Für כף המושב muss vielleicht . . . [ספר] gelesen werden. Denselben Ausdruck: ספר המושב עליו gebraucht auch Menachems Schüler (Repl. p. 35). An unserer Stelle würde demnach ספר המושב Dunasch's Streitschrift sammt der dazu geschriebenen Replik bezeichnen.

und Nebensächliches berührt.[1]) Die Herausgeber haben ihre Aufgabe in einer so erschöpfenden Weise gelöst, dass der Kritik kaum eine dürftige Nachlese übrig bleiben konnte. Wenn Munks Abhandlung über J. G. über Ibn Ganach „admirable" genannt wird, so passt dieses Prädikat in nicht geringerem Masze auf ihre eigene Arbeit, in der mit Hilfe erweiterter Quellenkenntniss und exacter Forschung zahlreiche neue Ergebnisse zu Tage gefördert wurden.

17. Das Königreich Mesene und seine jüdische Bevölkerung von Prof. Dr. Grätz, Breslau 1879 (Jahresb. der jüd. Theol. Seminars). 8. 44 S.

Die Absicht des Verfassers ging dahin, einen Abriss der Geschichte Mesene's, soweit sie sich aus den Nachrichten der Alten darüber und dem numismatischen Material reconstruiren lässt, zu geben und das hinzuzufügen und zu beleuchten, was in der talmudischen Literatur darüber tradirt wird (S. 9). Die in Lezterer enthaltenen Angaben haben Joel und Neubauer zusammengetragen, aber nicht genügend erklärt, betreffs der sonstigen Quellen standen dem Verf. mehrere wertvolle Specialuntersuchungen zu Gebote (s. S. 9 A). Durch die sorgfältige Benuzung und kritische Prüfung der verschiedenen Angaben hat es derselbe auch verstanden, sowol in der Beschreibung des mesenischen Gebietes als auch in der Darstellung der historischen Berichte, die sich auf dasselbe beziehen, jene Klarheit zu gewinnen, die den Gegenstand fassbar und anschaulich macht. Befremdlich ist es, dass die für denselben besonders wichtigen Nachweise Blau's (Ztschr. d. DMG. 27, S. 315—339) von dem Verf. übersehen wurden. Der Inhalt der vorliegenden Schrift wird durch die Ergebnisse derselben in mancher Hinsicht zu modificiren oder zu vervollständigen und auch sonst noch Einzelnes zu erklären und nachzutragen sein. S. 4 nimmt der Verf. mit

---

[1]) Es möge hier auch angeführt sein, dass Ibn Ganach von Abraham Ibn Daud blos als Ergänzer der grammatischen Arbeiten Chajug's hingestellt wird. ר׳ מרינום בן גנאה גם הוא השלים כל מה שהתחיל ר׳ יהודה בר דוד זצ"ל (S. ha-Kabala Ed. Amst. 47b). Denselben Ausdruck gebraucht wol nicht ohne Absicht auch Ibn Esra in der Darstellung der Leistungen J. G.'s. . . . . . ור׳ יונה וכ׳ השלים ספרים ז״. Derartige Aeuszerungen sind wol auf J. G.'s eigene Worte (Rikma Einl. p. 13) zurückzuführen, wo er unter Anderem (Z. 13) selbst von sich sagt: ומנעתי מהשלים כל סעיפי השרשים.

Recht an, dass das mesenische Land den Euphrat nicht einmal angestreift habe, wol giebt aber auch Strabo 16, 4 (wo nach Blau 337 A. 1 *Μαισήνη* zu lesen ist) an, dass das von den Ausschwemmungen des Euphrat gebildete Sumpfland die nordwestliche Grenze desselben bildete. — Der Angabe bei Plinius VI, 27 (S. 5 A. 2 in ea dictum est de Mesene), kann der Bericht Jakuts (bei Wüstenfeld DMG. 18 S. 423) zur Seite gestellt werden: „Die Gegend im Osten (von Tigris) bis nach el-Ahwaz wird Dast-Mihan genannt. Dieser einheimische Name für Parapotamia kann auch zu Plinius' Zeit schon bestanden haben. Die fraglichen Worte müssen vielleicht lauten: ista dicitur et Demesene. — Die Seeküsten von משמהין (R. hasch. 23a), an welchen die Perser Perlenfischerei betrieben (S. 6), werden in Joma 77a als ein Anhängsel der persischen Territorien bezeichnet. Die Griechen wussten bereits durch Nearchus von einer Insel am Anfang des persischen Meerbusens, auf welcher viele und kostbare Perlen vorkommen (Strabo 16, 3). Jakut kennt dieselbe unter dem Namen: Kis und bezeugt auch aus seiner Zeit, dass daselbst noch Perlen gefischt werden (a. a. O. S. 419).[1]) — Ueber den Untergang des mesenischen Reiches sind (S. 17) nur unbestimmte Daten vorhanden. Aus dem Berichte Tabari's (bei Blau 327 A. 1) geht mit Gewissheit hervor, dass der erste Sassanide Ardschir dasselbe erobert Der lezte König soll Thabuz geheissen haben, welcher Name jedoch sicherlich corrumpirt ist. Für חבוז muss חנוז gelesen werden, welcher Name wol mit dem auf mesenischen Münzen vorkommenden Theoneses (S.16) identisch ist. Es wäre nicht unmöglich, dass Theoneses III. der lezte König von Mesene gewesen ist. — Dass für Fora (PlinVI,453) Forat zu lesen, braucht nicht erst als wahrscheinlich hergestellt zu werden (S. 18) s. Blau 324. — Der von einem jüngeren Geographen erwähnte mesenische Handelsplaz Apologos (S. 19 A. 3)[2]) ist ohne Zweifel identisch mit Ampelome (Plin 6, 159), wo Darius die gefangenen Milesier ansiedelte (vgl. Blau 328 A. 3). Mit Obolla kann dieser an der Tigrismündung gelegene Ort nicht identisch sein, denn dieses lag viel nördlicher an der Stelle, an der der Tigris sich in zwei Arme theilt (Jakut a. a. O. S. 478), es ist wahrscheinlich derselbe Ort, den Jakut (das.) Balgan nennt, ein grosses Dorf, an welchem die aus Indien kommenden Schiffe anlegten. Jedenfalls werden aber wol die בלאי (Kid. 70b) Einwohner von Obolla sein. — Die mesenischen Schiffe (S. 25) werden Sab. 101a u. Bab. bat. 73a erwähnt; für sie bestand die specielle Bezeichnung ביצית (Sumpfschiffe). — Die

---

[1]) Der Name משמהין ist viel. davon herzuleiten, dass daselbst Araber vom Stamme Gasim (Gemasimi) wohnten (vgl. Blau Ztschr. d. DMG. 23 S. 588); der Ort hiess wol גשמהיה.

[2]) Für *νόμιμον* ist viell. *εἰώνυμον* zu lesen.

Identität des talmudischen הומניא mit Omana oder vielmehr Homna und ebenso die Anname, dass עמונאי (Kid. 72a) die Omanen bezeichne (S. 26 A. 3), unterliegt keinem Zweifel (vgl. Blau 225 ff.). Das mesenische Omana ist derselbe Ort, der bei Jakut (a a. O.) Numania genannt wird. Es ist auch durch Blau's Darlegungen zur Gewissheit geworden, dass die Bevölkerung Mesenes grösstentheils Einwanderern aus den benachbarten arabischen Gebieten entstammte Strabo 16, 1 unterscheidet im Süden von Babylonien die Chaldäer von den mesenischen Arabern. — Für die Emendation Neubauers (Kid. 72a s. S. 27 A.) spricht wol der Zusammenhang das., allein wenn Samuel wirklich erklärt haben soll, dass hinsichtlich des Conunbiums Nieder-Apamea als Grenze gegen Mesene anzusehen sei, kann er unmöglich gelehrt haben, dass die Bedenken wegen der zweifelhaften Abstammung auf die mesenischen Juden keine Anwendung finde (Kid. 72b s. S. 31 A.) Man scheint schon in alter Zeit diesen Widerspruch gefült und daher in obiger Stelle mit Absicht eine Aenderung vorgenommen zu haben. In Ar. sv. אפמיא wird א"ר פפא בי שמואל citirt. In j. Jebamot wird in der That lezterer Ausspruch einem anderen Autor zugeschrieben, was vielleicht als Beweis dafür gelten mag, dass auch über die Grenze zwischen Babylonien und Mesene die Meinungen Rab's und Samuel verschieden waren. Der Verf. lässt (S. 30) nichts daran merken, dass lezterer mit sich selbst in Widerspruch gerät. — Die גובאי (Bewohner von Gabiane S.31 A.) sind dieselben, die Kid. 71a als Gibeoniten hingestellt werden (vgl. auch Blau 341 A. 2);[1]) דורוניהא das. scheint Διριδωτις bei Arrian hist. ind. 41, 6 zu sein, das Blau mit Teredon identificirt (327 A. 3). Doch ist es mir mehr als wahrscheinlich, dass das von Jakut (a. a. O. S. 409) erwähnte Dawwaran gemeint ist.[2])

Bedenken gegen Aufname von Palmyrenern in die jüdische Gemeinschaft müssen, da Dosab. Harchina's erst nachdrücklich beteuern muss, dass dagegen nichts einzuwenden sei (s. S. 83 A. 1) jedenfalls schon vor dem Bar-Kochba'schen Aufstande vorhanden gewesen sein. Der Bericht, dass

---

[1]) In Berachot 17b nennt R. Jehuda die Gabiener thöricht (גובאי טפשאי) und R. Josef weisst darauf hin, dass keiner von ihnen zum Judenthum übertrete (תדע דהא לא איגייר גיורא מינייהו).

[2]) Dieser Ort ist nicht mit Dawardan, eine Parasange östlich von Wasit, zu verwechseln, wo nach einer Sage einst alle Bewohner an einer Pest starben und durch einen Regen wieder zum Leben erweckt wurden. Dem Propheten Ezechiel wurde daselbst ein Kloster geweiht (Jakut a. a. O. S. 412). Mit dieser Sage hängt sicherlich die talmudische Angabe zusammen, dass Ezechiel die Todten in der Ebene bei Dura (= Dawardan) zur Auferstehung gebracht habe. (Synh. 92 b).

die Palmyrener dem Feinde, der Jerusalem einnahm, ein Hilfsheer gestellt hätten (Jebam 16b), erscheint in den palästinischen Quellen (j. Taanit 4, 5, Echa rab. 2, 4, Gen. rab. c. 56) in anderer Version. Palmyra, heisst es da, wäre Bundesgenossin des Feindes sowol bei der Zerstörung des ersten als auch bei der des zweiten Tempels gewesen; den Römern habe es 40000, nach anderer LA. 80000 Bogenschüzen als Hilfstruppen gesandt. Aus anderer Quelle wissen wir, dass der Perserkönig Vologeses Vespasian 40000 Bogenschüzen zur Verfügung gestellt habe (Sueton Vesp. c. 6, vgl. Tacitus hist. 4, 51). Von diesen wurde ein grosser Theil dem in Judäa unter Titus stehenden Heere eingereiht (Tac. ib.). Den Haggadisten war dies noch aus älterer Tradition bekannt, die überdies auch die specielle Angabe enthielt, dass Palmyra zu den partischen Hilfstruppen ein grosses Contingent gestellt hatte.[1]) Die S. 37 A. 2 vorgeschlagene Emendation הרפניא לפום נהרא (f. הומניא Jebam. 16b) wird durch die von Neubauer (geogr. de Talmud 367. A. 4) mitgetheilte handschriftl. LA. in Kid. 73a bestätigt. Mit Recht wird S. 39 A. die Anname, dass mit פרת דבורסי (Joma 10a, Kid. 72a) Borsippa gemeint sei, verworfen, aber eine Emendation von בורסי in אספסנא durfte gegenüber dem Zeugnisse zweier von einander unabhängiger Texte gar nicht vorgeschlagen werden. Es ist nicht so sicher, dass חביל ימא Mesene bezeichne; auch die Frage מאי חביל ימא erschiene sonst etwas seltsam .Es ist wahrscheinlich, dass der ganze nördliche Küstenstrich des persischen Meerbusens gemeint ist und dass deshalb eine speciellere Angabe gewünscht wurde. Die Stadt פרת דבורם wird daher im Gebiete von Susiana und Elymais zu suchen sein. Der Name kommt sonst nicht vor, es ist aber doch nachzuweisen, dass die als „der Purpur der Seeküste“ genannten Ortschaften צוצרייה, גווביא, שוניוא in dem Gebiete von Elymais lagen. Das zulezt genannte צוצרייה ist mit Sostrate (anch Sostra, Scytra, Soractia genannt, vgl. Blau S. 323 A. 5 u 325) identisch, das an der Küste von Susiana lag. Dass גובאי (Gaba) nach Elymais gehört, bedarf keines Beweises (s. Blau a. a. O.). In שונ'א ist viell. das an der Tigrismündung gelegene Susiana (Strabo 15, 3, 5) zu erkennen. Es ist möglich, dass פרת דבורסי der heimische Name für das elymaeische Selucia (Plinius 6, 136), war. Diese Stadt lag ebenso wie Sostrate an dem Gebirge Chasirus und könnte demnach בוסרי oder כורסי geheiszen haben. Es ist nicht gut möglich, dass man die verrufenen Mesener, die kein Geringerer als Rab von der jüdischen Stammesgemeinschaft ausschloss, später als die Auslese der Babylonischen Judenheit bezeichnet hat; ihre Rehabilitirung hat sich im Laufe der Zeit im Stillen vollzogen.

---

[1]) Der Bericht scheint einer älteren schriftlichen Quelle zu enstammen, da im j. T. für „Bogenschüzen“ das Wort קשטים gebraucht wird, das in dieser Form nur in einer palm. Inschrift noch vorkommt (vgl Nöldeke Ztschr. d. DMG, 24 S. 97).

18. **R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer von Dr. David Rosin. Breslau 1880 (Jahresb. d. jüd. theol. Sem.) 8. 158 S.**

Als Commentator einiger Abschnitte des babylonischen Talmuds war Samuel b. Meir schon seit Jahrhunderten bekannt; dass er sich auch mit Bibelerklärnng befasst hat, konnte man lange nur aus einigen, in jüngeren Werken erhaltenen Citaten ersehen. Die Würdigung seiner exegetischen Leistungen konnte aber selbst in einer Zeit, in der eine verkehrte Geschmacksrichtung vorherrschte, nicht ausbleiben, sobald man nur Gelegenheit hatte, dieselben in grözerem Umfange und Zusammenhange kennen zu lernen. Wie hoch R. David Oppenheim, der Besizer des Manuscriptes, aus welchem R. Samuel's Pentateuchcommentar edirt wurde, denselben schäzte, kann man schon daran erkennen, dass er von den vielen handschriftlichen Werken, die er besasz, nur dieses eine der Oeffentlichkeit zu übergeben sich entschlossen hat.[1]) Kundigen Lehrern konnte es nicht entgehen, dass der Text, trozdem schon in der ersten Ausgabe manche Schreibfehler stillschweigend berichtigt wurden, doch an Correctheit viel zu wünschen übrig lasse, und so wurden dann in den späteren Editionen noch manche Veränderungen mit denselben vorgenommen, jedoch die Handschrift selbst nicht weiter zu Rate gezogen, wie denn auch in dem Supercommentar, mit dem er schon frühzeitig bedacht wurde, blos die nicht immer glücklich gehandhabte Conjecturalkritik das Wort führt. Bei dieser mangelhaften Beschaffenheit des Textes, in welchem das Hauptwerk Samuel b. Meir's vorlag, konnte auch die historische Betrachtung sich vielfach nur auf unsicherem Boden bewegen. Bei der überragenden Bedeutung des Mannes, dem unter den nordfranzösischen Schrifterklärern unstreitig die Palme gebührt, konnte es allerdings nicht ausbleiben, dass diese oft auf ihn hingelenkt wurde, indess begnügte man sich damit, besonders beachtenswerte Erklärungen und charakteristische Aeuszerungen aus seinen Schriften hervorzuheben, einzelne Angaben, die über sein Leben und Wirken sich erhalten haben, gelegentlich ausfindig zu machen und allgemeine Urteile über seine Leistungen auszusprechen. Seinen eigentlichen Biooraphen hat er erst in dem Verf. der vorliegenden Schrift, der ihn zwar nur als Schrifterklärer darstellen will, aber doch auch auf seine sonstige Leistungen eingeht, gefunden.

Zunächst wird (S. 3—9) der Lebensgang R. Samuel's über welchen

---

[1]) Bei seinen Lebzeiten wurde aus seiner Bibliothek, jedoch aber nicht auf seine Veranlassung, blos noch der Seraim-Commentar des R. Ascher b. Jechiel edirt (Altona 1735). Aus den Glossen des R. Elasar von Worms zu den Psalmen wird in seinem Namen von Isak Zoref (Vorr. zu מאזני צדק Ed. Dyhernfuth 1707) eine Bemerkung mitgetheilt.

freilich nur spärliche Nachrichten vorhanden sind, in Betracht genommen. Was an solchen in der Quelle sich vorfindet, ist hier mit vielem Fleisze zuzammen getragen und mit Geschick verwertet. Die Vaterstadt Samuel's Rameru (S. 4 A. 2) wird in einer ältereren chronistischen Schrift auch als Heimat seines Grossvaters bezeichnet (Kobaks Jeschurun h. Th 6, S. 200 A. 3, wo לימרו in רמרו emendirt werden muss). Die Angabe Zacuto's über ihre Entfernung von Troyes stammt aus Menachem b. Serach's Einl. zu Zeda la-Deruch. Beweis dafür ist die ebenfalls derselben entnommene Angabe von 60 Rabbinen, denen Isak b. Samuel seine talmudischen Erörterungen tradirte (Juch. S. 218).[1]) — Dass von den Söhnen Meir b. Samuel's Isak der **älteste** gewesen sei (S. 4) ist unbewiesen. Nach Resp. Sim. b. Zemach III, 246, war er der jüngste derselben, was auch Landhut (Onomast. S. 123) annimmt. Ueber diesen selbst (S. 6) vgl. auch Carmoly in הלבנון 4 p. 24. Von besonderem Interesse ist das Kapitel über die in solcher Vollständigkeit noch nicht angeführten Schriften R. Samuel's, in welchem die sämmtlichen Spuren seines literarischen Wirkens nachgewiesen und die Echtheit der ihm zugeschriebenen Werke einer kritischen Prüfung unterworfen wird. Den Commentar zu Aboda sara (S. 10) kennen auch Nachmani (Nov. zu Ab. s. 33b, 37b, 48a, 49a 59b) und R. Isak Or Sarua (II, 2). Aus seinen Erläuterungen zum Tr. Nidda stammt auch das Citat in Resp. M. B. B. Ed. Lemb. No. 115; in einer Glosse zu Schaare Dura Ed. Ven. wird eine einschlägige Stelle mit der Bemerkung וכן כתב הרשב"ם בפסקיו (s. auch Maimoniot Is. Bia 11, 5 Resp. ib. No. 1) angeführt. R. S. verfasste auch einen Commentar zu Tr. Erubin, der in O. Sar. II. 111—216 (vgl. auch No. 3) häufig angeführt wird. Die Worte כ"ז פי' רבינו ובתשובות כתב בשם רבינו שמואל שאמר משם רבינו שלמה זקינו זצ"ל (140) lassen keinen Zweifel darüber bestehen, dass mit רבינו שמואל R. S. B. M. gemeint ist, in No. 141 wird er einmal ausdrücklich רשב"ם genannt. Daselbst befand sich der Nachweis, dass das Fahren am Samstag erlaubt sei (vgl. Löw im Referate über die Synode überreichter Anträge S. 10–13). Unter den Bescheiden (S. 11 A. 3) war b (Hapardes No. 273) nicht anzuführen. Wie aus O. Sar I, 363 (der Verf. richtete sich nach Berliners irrige Citirung „79b“ und konnte daher die Stelle selbst nicht auffinden) ist diese Stelle seinem Nidda-Commentar entnommen; das Responsum Raschi's gehört nicht mehr dazu. Dagegen war Schaare Dura No. 84 anzuführen.[2]) Eine Reihe von Anfragen halachischen Inhalts, die er an seinen

---

[1]) Serach Eidlitz, der dasselbe mit einiger Erweiterung mittheilt, hat den Namen des Buches, darin er diese Notiz gefunden, vergessen (מלאכת מחשבת 2b) vgl. auch Conforte 14a.

[2]) In No. 81 das. ist der „Jemand“ der seine Schafe im Stalle eines Christen stehen sollte und seine Tochter hinschickte, ebenfalls R. S. b. M. (s. Resp. M. b. Baruch Ed. Prag No. 215).

Bruder K. Tam gerichtet, lernen wir aus dessen Antwortschreiben (Hajaschar 79d Z. 25.80c Z.15) kennen.[1]) Die von Ibn Jarchi (המנהיג 7a) mitgetheilte Erklärung des Wortes אמן hat Rekanati (P. B. Absch. בשלח) im Namen der חכמי הקבלה. — Die Bemerkung zu Amos 3, 12 (S. 14 A. 1) soll den Vergleich Israels mit den geretteten Resten eines von einem Löwen zerrissenen Weidethieres rechtfertigen. Wie man diese auf Tragbahren zurückzubringen pflegte, so sollen auch die Kinder Israels auf solchen vor dem raubenden Feinde gerettet werden. – Ueber die Raschi-Ergänzung zu Job. S. 16 ff. vgl. auch die Mittheilungen Berliners in Magazin f. jüd. G. u. I. S. 45. Das Urteil über den R. S. zugeschriebenen Kohelet-Commentar muss zugleich auch für den Canticum-Commentar gelten, da es wol kaum einem Zweifel unterliegen kann, dass beide das Werk eines Autor's sind.[2]) Die „Form einer erklärenden Umschreibung groszer Stücke" im lezteren war durch den Charakter des Buches geboten und kann daher nicht als ein Grund gegen die Autorschaft R. S.'s geltend gemacht werden. Auch Ibn Esra muss für die Erklärung desselben eine eigene Methode anwenden. Auch die anderen Argumente, die der Verf. für seine Ansicht anführt, sind nicht überzeugend. Da der Verf. durch schlagende Parallelen die relative Echtheit des Kohelet-Commentares nachweist (S. 19 A. 7), so ist damit auch das Gleiche für den Canticum-Commentar erwiesen. —

In dem nun folgenden zweiten Abschnitte (S. 22) wird mit überaus sorgfältiger Genauigkeit die Textgeschichte der exegetischen Schriften R. S. behandelt.[3]) Die einzige Handschrift des Pentateuchcom-

---

[1]) Der Eingang des Schreibens ist arg corrumpirt.

[2]) Vgl. Kohelet 1, 1 (קיהל חכמות מכל בני קדם) u. C. Vorw. (אגר החכמה מכל בניקדם) K. 2, 9 (וכל לשון צח שלפרשה) u. C. 46 כן הוא צחות המלה (מלה bedeutet bei Sam. b. M. die Rede, nicht das einzelne Wort); K. 13 (zu לחכמה) u. C. 7b (zu ברהטים); K. 2, 16 (mit איך beginnen Säze, welche auf wirklich Eintreffendes hinweisen איך הוא דבר המתקיים) u. C. 6, 8; 8, 11 (דבר זח נתקיים בשלמה, es hat wirklich stattgehabt, vgl. K. 3, 17 יש עת . . . לקיים n. ib. 18 אירה מתקיים עליהם „was ist wörtlich bei ihnen der Fall") K. 7, 1 u. B. 1, 3; K. 7, 19; 8, 12; 10, 20 u. C. 6, 10; K. 12, 5 u. C. 4, 1.

[3]) S. 22 A. 3 zeichnet der Verf. unsere Berichtigungen zu den von Geiger und Jellinek edirten Commentarien an. Es sind demselben ausser den im Jahrb. 4 mitgetheilten Emendationen noch hinzuzufügen: K. 2, 17 (Z. 10) את עשר (als Textw.), את[כל] עמלי 2, 26 (Z 4) וצדיק[ילבש]; 3, 17 (Z. 8 v. u. angeführt והכל הוא 7, 6. f. ודבריו l. ודברי, das mit שאין כהן zu verbinden ist. 7, 24 שלחימה; 7, 26 Z. 4 v. u. f. ולהרבה l. ולהרעה; 10, 8 (Z. 12) המצווים 10, 20 (Z. 9) בקרב

mentars wird sowol nach ihrer äuszeren Beschaffenheit als auch nach ihrem Verhältnisse zu den Ausgaben, die dann, einchlieszlich den von Samuel Peiser verfassten Supercommentar, selbst wieder einer sehr detaillirten Kritik unterworfen werden, in so eingehender Weise beschrieben, dass man die sämmtlichen Varianten, die dieselbe darbietet, kennen lernt und zugleich erfährt, auf welche Ursachen die vielen Corruptelen sowol in dem Manuscript als auch in den Editionen zurückzuführen sind. Eine Anzal von Verbesserungen, die fast sämmtlich richtig sind, ergiebt sich dem Verf. aus diesen textkrititischen Untersuchungen. Manche alte Fehler wie z. B. das verunstaltete Citat zu Gen. 30, 38, das schon Chiskuni — der überhaupt R. S.'s Commentar stark benuzt hat — irregeführt hat (s. S. 32 A. 1 u. ff.), sind durch dieselben als solche erkannt und beseitigt worden. S. 37 A. 5 wird auf Grund des Titelblatts zu den Haftaren des 1. Theils der Pentateuchausgabe Berlin 1705 angegeben, dass dieselbe 1703 begonnen wurde. Dem ist noch hinzuzufügen, dass ein solches auch zum 2. Theile derselben vorhanden ist und dort die Jahreszahl ח״סח erscheint. Der Druck wurde somit erst 1708 beendet. Da nach der Angabe des Haupttitels die Haftaren den lezten Theil des Werkes bilden sollten und 1705 auf demselben durch doppelte Datirung gesichert ist, wird wol חסג des ersten Haftaren-Titelblattes als ein irrthümliches Datum für ן״חס anzusehen sein. — Der schwierige Passus שוטה אני לשאר דברים (2. B. M. 3, 11 s. S. 51 A. 2) scheint mir aus: שיטה אזני לשמוע דברי verschrieben zu sein, vgl. zu Koh. 7, 8. — Von den fremden Zuthaten (S. 55 ff.) scheinen die exegetischen Zwischenbemerkungen schon in alter Zeit dem Texte einverleibt gewesen zu sein. No. a und c. (A. 4) sind bereits Hiskia b. Manoach (um 1260, Zunz z. G. S. 91), c. auch Jehuda b. Elieser bekannt; es liegt auf der Hand, dass ersterer die Erklärungen nur aus dem vielfach benuzten Commentare R. S.'s geschöpft hat.[1] In No. b (1. B. M. 47,) soll durch den Zusaz R. S's Erklärung bestätigt werden. Wenn nämlich מקנה im Targum durch חילא wiedergegeben wird (Onk. u. Jon. haben גיתא) dann kann חיל kaum dasselbe bedeuten. Vielleicht war jedoch der Glossator selbst darüber in Zweifel, ob dies für oder gegen R. S.'s Erklärung spricht und er merkt nur in Kürze an לפירוש רבינו. In No. c. (vgl. auch S. 12 A. 5) ist die ursprüngliche handschriftliche Bemerkung R. S.'s zu 5. M. 1, 2 von dem Glossator ausführlicher dargelegt, dann aber noch eine Erläuterung des R. Elieser v. Beaugency hinzugefügt, so dass eigentlich die auf וכן הורה לי הרב folgenden Worte als die Zuthat anzusehen sind. Die

[1]) Es geht auch daraus hervor, dass der Lehrer des Glossator's, Elieser a. Beaugency, mündliche Mittheilung von Sam. b. Meir empfangen haben kann (s. vorl. Werk S. 55 A. 2).

Bemerkung in der Glosse zu 5 M. 3, 13 stammt von R. Mose v. Coucy, s. מנחת יהודה z. St. — Die in 4. M. 11, 35 zuerst angeführte Stelle aus der Mechilta ist nicht verloren, vgl. Mech. Ed. Friedm. 24 b (מרים המתינה למשה שעה אחת וכ'); zu 2. M. 6, 14 ist מכילתא irrtümlich statt פסיקתא angeführt (vgl. den Zusaz im Raschi-Comm. z. St., Pes. d. R. Kah. Ed. Buber Einl. p. XV. A. 5 Bam. rab. c. 13). — Die Bemerkung über das Citat in Hapardes p. 24a (S. 63 A. 10) hat bereits Reifmann in המגיד 18 p. 314. Im 3 Kap. wird der Charakter der exegetischen Schriften R. S.'s von allen nur möglichen Gesichtspunkten aus in so gründlicher, klarer und vollständiger Weise dargelegt, dass eine weitere Untersuchung hierüber kaum noch Erhebliches zu Tage fördern wird. Betreffs der in Geheimschrift gegebenen Erklärung des Tetragrammatons, über deren Sinn eine misslungener Erläuterungsversuch in ס' הקנה von Josef b. Kosman (Ed. Amst. 1793, 35a) vorliegt, ist auch Chiskuni z. St. nachsulesen. Ein Widerspruch gegen die talmudische Halacha ist hier nicht beabsichtigt, da durch לשון ארנות ומלכות genügsam darauf hingewiesen wird, dass die Lesung des Wortes keine buchstäbliche ist, wenn auch diese Benennung des göttlichen Wesens für die Menschen bestimmt ist. — Was (S. 120 A. 4) über Bedeutung des Wortes מול bei R. S. gesagt wird, wird auch durch Koh. Com. 3, 13 bestätigt. — In dem Anhange (S. 156 ff.) sind die Nachweise über die R. S. eigentümlichen Wendungen und Ausdrucksformen für literarische Untersuchungen besonders beachtenswert.

19. Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters. Nebst einem Anhange: Erklärungsproben aus Handschriften von Dr. Siegmund Salfeld, Berlin, Benziau 1879, 8. 8 u. 180 S.

Wie die alten Nachrichten über die endgiltige Aufname des H. L.'s in den Kanon es nicht undeutlich zu verstehen geben, war dieselbe, die ihm wegen des Autors, als dessen Werk es überliefert war, nicht gut verweigert werden konnte, doch nur unter der Voraussezung erfolgt, dass hier religiöse Betrachtungen in allegorischem Bilde sich darstellen. Sollten nun Zweifel an dem diesem Buche dadurch aufgeprägten Charakter der Heiligkeit vermieden werden, dann muszte diese Auffassung stets der Erklärung desselben zu Grunde gelegt und neben dem Sinne der einzelnen Wörter und Säze auch die sinnbildliche Beziehung derselben erforscht werden. Auch Commentatoren, deren exegetisches Gewissen sonst gegen ein Deutungsverfahren, durch das der einfache Wortsinn verdunkelt wird, sich auflehnte, sahen, um den Schleier der Rätselhaftigkeit, der über diesem Buche ausgebreitet zu sein schien, zu heben, sich veranlasst, mehr oder minder derartige Auslegungskünste zu Hilfe zu nemen. Der Weg der Deutung, auf welchem nach unabweisbarer

Anname ein tieferes Verständniss desselben zu suchen war, konnte von keinem Erklärer, dem es um dasselbe zu thun war, ganz umgangen werden. Es gewährt nun, abgesehen davon, dass zalreiche in den Commentaren der jüdisch-mittelalterlichen Schrifterklärer aufbewahrte Wort- une Sacherklärungen zum H. L. für die exegetische Wissenschaft von positivem Werte sind, ein auch für die Geschichte der Theologie nicht unwesentliches Interesse, die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus die Beleuchtung seines Inhalts versucht wurde, wie überhaupt die mannigfachen Auslegungen desselben, bei denen Theologie, Philosophie und Mystik das grosze Wort führen, kennen zu lernen. In vorliegendem Werke, das eine Frucht reichen Wissens, umsichtiger Forschung und jahrelangen Fleiszes ist, wird eine detaillirte Ueberschau der Erklärungsliteratur zum H. L., soweit dieselbe jüdischen Autoren des Mittelalters und der angrenzenden Zeiten angehört, uns dargeboten Auszer den sämmtlichen gedruckten Commentaren hat der Verf. auch zalreiche handschriftliche Werke, die Auslegungen zum H. L. enthalten, und wie aus den Autorenregister zu ersehen ist, die ganze Erklärungliteratur des H. L.'s, soweit sie noch vorhanden und nachweisbar ist, in Betracht genommen. Unerwähnt blieb der Commentar Vidal Zarfati's (s. Vorr. zu צוף דבש), der wol nicht mehr vorhanden ist. Die Erläuterungen Isak Arojo's (תנחומות אל Fol. 81—87) sollten, wie derselbe in der Einleitung angiebt, die Stelle eines selbständigen Commentars vertreten. Der Glossencommentar zur Bibel, Ed. Ven. 1568—70 enthält auch Bemerkungen zum H. L., die gleich denen zu den übrigen biblischen Schriften aus Kimchi's Wörterbuch zusammengestellt sind; vielleicht ist bereits Salomo b. Melech's Werk benuzt. In dem hebr.-spanischen Glossar חשק שלמה Ed. Ven. 1548 werden Uebersezungen zu den meisten Stellen gegeben (Fol. 25, 26). Dass in Sasporta's Anhang zu תולדות אהרן Ed. Amsterdam auch die im pal. Talmud vorhandenen Auslegungen zu H. L. verzeichnet sind, ist (S. 7) übersehen worden. Die Auslegnngen im Sohar hat Natan Gazzati (חמדת ימים Ed. Liv. II. 45, 46) notirt. Die allegorische Deutung wird in Abot R. Nat. auf die synagoga magna znrückgeführt, doch darf deshalb der Ausdruck ועליהם מפורש בקבלה in der Mechilta (s. S. 5 A. 3) nicht so verstanden werden, als ob man auf eine tradirte Auffassung sich berufen hätte. Die 70 Gottesnamen, die in einem Canticum-'Midrasch angeführt gewesen sein sollen (s. S. 8 A. 6 und Delakrut zu שערי אורה Ed. Krakau 18b) werden in dem mystagogischen Midrasch (זוהר חדש Ed. Amst. 54a) aufgezählt. Auf die Existenz eines untergegangenen Midrasch ist aus den vorhandenen Citaten nicht zu schlieszen, da auch Tobia b. Elieser's Commentar (Anh. p. 157) als solcher angeführt werden konnte.[1])

[1]) Ueber die aus Midr. Cant. citirte Stelle ספר תגין הראז׳ להם,

Ueber die Abfassungszeit der H. L., das nach dem Midrasch ein Jugendwerk Salomo's sein soll (S. 16), scheint Raschi zu bab. bat 14b eine andere Tradition vorgelegen zu haben. Auch Hieron. (Comm. im Eccl. I, 1) nimmt an, dass die drei salomnischen Schriften drei verschiedenen Lebensperioden angehören; das H. L. soll er in seinem Alter verfasst haben. – Das in Raschi zu H. L. 2, 4 als franz. Uebersezung zu דגלו angeführte אשרויט (s. S. 42) viell. = assorti (vereinigt). Der Commentar des R. Josef Ibn Aknin, Schülers Maimonides' (vgl. auch Simon b. Zemach מגן אבות 83b)[1]) wird auch von Natan b. Samuel (מבחר המאמרים 14b) als „philosophisch" bezeichnet. – In dem Commentare des R. Elasar v. Worms (S. 102) wird auch auf Midrasch und Massora oft Bezug genommen. Zu 1, 9 lesen wir hier צוארך בחרוזים אלו הפירטנין כך במדרש ספר זה vgl. Jalkut z. St. f. הפורטינן ist הפוויטנין zu lesen als Plur. der alten Form פוויטנא). Interessant ist das Gleichniss I, 1. — Der Comm. des R. Esra wird schon von Ibn Gaon (bei Sachs S. Tagin p. 36) demselben zugeschrieben. Lipman v. Mühlhausen (Nizz. No. 333) nennt Nachmani, die Stelle, die auch in היכל ה' (Ed. Ven. 24a) citirt wird, ist in dem gedruckten Texte nicht vorhanden. – Ueber Abr. Saba (S. 110) s. auch Carmoly in הכרמל p. 85 ff. und die Notiz bei Rabbinovitz הדפסה התלמוד p. 1 A. 1. — Der Name כוזי S. 117 A. ist בוזי. Derselbe kam vor (s. die Fertigung des Sezers in חק לישראל v. Menachem Kases). Auch in den im Anhang gedruckten Texten sind noch einezelne Stellen zu berichtigen. Für ודכין 143 Z. 13 l. ורכין, f. 'ישר' ישר בקא Z. 19 u. 20 l. בקו ישר, f. לו Z. 5 v. u. l. לא. Das S. 152 als Uebersezung von כפות המנעול (5, 5) erscheinende ברמיליש דיל כוראיט ist viell. בירטיליש די ביראוו zu lesen (vertevelles de verrou, Haken des Riegels); p. 158 Z. 6 v. u. f. לא l. לו, Z. 3 f. תקון l. תקוו (אל ist Textwort und von תוסיף zu trennnen). p. 159 Z. 1 f. הואבי l. הוא בי; f. כשבח אהל אכזרו (p. 159 Z. 2) viell. שכני לא זכרו.

---

die auch in כד הקמח Art. נחמו angeführt und erklärt wird, vgl. S. Sachs' Einl. z. S. Tagin p. 15. R. Lewi, dessen Deutungen oft auf gleichlaufende Wörter in arabischen Dialecten zurückzuführen sind (s. Ad. Brüll fremdsp. Redensarten S. 4), hat נכאתה mit arab. נכה (נכיה) Punkt, Spize) combinirt.

[1]) Vgl. die S. 218 angeführten Arbeiten Steinschneiders. Das in H, B. 17, VII. angeführte Maimoni'sche Resp. ist Peer ha-Dor No. 129.

20. Zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften im XII. Jahrhundert. Abraham Ibn Esra, von Dr. Moriz Steinschneider. Berlin 1880. S. 57—128.

21. Abraham Ibn Esra als Grammatiker von Prof. Dr. Wilhelm Bacher, Budapest 1881 (Jahresbcr. der Landes-Rabbinerschule). 8. 190 S.

Dem unsteten Wandertriebe Ibn Esra's entsprach auch die Beweglichkeit seines geweckten Geistes, mit der er auf den verschiedensten Wissensgebieten sich heimisch machen, aber auch sich nie recht dazu verstehen konnte, jedes innerhalb seiner Grenzen zu bearbeiten und Abweichungen von einem in das andere zu unterlassen. Hebräische Sprachwissenschaft, Grammatik und Exegese sind seine Domäne, daneben treibt er Theologie, Chronologie und Dichtkunst und fast jede seiner schriftstellerischen Productionen lässt es erkennen, dass alle diese Wissenszweige von ihm gepflegt werden. Ibn Esra, der nie zwei Pfennige in der Tasche hatte,[1]) hat den Vorrat seiner reichen und vielseitigen Kenntnisse stets zur Hand, weiss über jeden Gegenstand, der in dem Bereiche seiner Studien liegt, sich ein klares und sicheres Urteil zu bilden und besizt eine Schreibfertigkeit, die mit seinen Denkoperationen nach jeder Richtung hin stets gleichen Schritt hält, aber in der Ungebundenheit, in der er sich gefällt, zieht er es vor, ihnen freien Lauf zu lassen, mehr der momentanen Anregung zu folgen, als seine Untersuchungen einem aus der Natur derselben abzuleitenden Systeme zu unterordnen und sie zu einem grossen Ganzen zu gruppiren. Er hat es den Lesern seiner Schriften schon recht schwer gemacht, indem er auch da, wo er es nicht beabsichtigt, in Rätseln zu sprechen und seine Meinung vorsichtig zu verhüllen pflegt, sich der knappsten Ausdrucksweise befleiszigt und die Voraussezungen, auf die er seine Behauptungen stützt, nur in Kürze audeutet oder völlig verschweigt, wol auch mit einer wizigen Anspielung sich genug deutlich gemacht zu haben glaubt. Will man nun seine Leistungen überschauen, seine Aeuszerungen über einen Gegenstand kennen lernen, so muss man, da er in den Schriften, die sich auf ein bestimmtes Thema beziehen, nicht Alles dazu Gehörige auszusprechen pflegt, sich dazu bequemen, sich in allen seinen Werken nach solchen umzusehen und das zerstreute Material zusammenzufassen. Hinsichtlich der theologischen Untersuchungen Ibn Esra's ist eine solche Arbeit bereits von N. Krochmal versucht aber nicht vollendet worden. Die beiden uns vorliegenden Abhandlungen reihen sich derselben insofern an, als die eine eine Uebersicht seiner Leistungen auf dem Gebiete mathematischer Wissenschaften liefert und in der anderen „ein Gesammtbild seiner Ansichten nnd Lehrmeinungen zur hebräischen Grammatik" dargeboten wird.

[1]) Ephodi Grammatik S. 23.

In beiden Schriften - in No. 1 mit ausgesprochener Absicht — wird auch der Lebensgang Ibn Esra's in Betracht genommen und die Abfassungszeit einiger seiner Schriften einer kritischen Untersuchung unterzogen. Ueber Ibn Esra's Alter und Todesjahr hat sich eine Notiz erhalten, in welcher angegeben wird, dass er Montag Neumond Adar I. 4927 (= 2. Februar 1167)[1]) im Alter von 75 Jahren gestorben ist. Dieses Datum wird auch von Steinsch. (S. 64) als richtig anerkannt, doch hält er die Zal von 75 Lebensjahren für unsicher, obzwar schon nach Rieti, nach dessen Ueberlieferung Ibn Esra während seiner Krankheit den Umstehenden gegenüber die betreffende Bemerkung gemacht haben soll (Midrasch meat 99b), daran nicht zu zweifeln ist. Nun soll der Monat Adar allerdings in dem Epigraph zum Pentateuchcommentar, der im Jahre 1167 vollendet wurde, vorkommen, allein diese Variante steht vereinzelt da und das Wort אדר hat eigentlich keinen rechten Plaz in dem Epigraph.[2]) Ein Glossator schrieb es wahrscheinlich an den Rand, um das rätselhafte Datum ביום טובה ושמחה zu erklären. Mit diesen Worten wurde sicherlich ein Neumondstag bezeichnet und zwar mit Anspielung auf den Namen des Monats Tebet. durch טובה der Neumodstag desselben, der in diesem Jahre auf einen Freitag fiel. Die Richtigkeit der sämmtlichen hier besprochenen Daten dürfte troz der Punkte, mit denen die Worte תפקוד אסורים — die übrigens nur die übliche Bitte um die zukünftige Erlösung ausdrücken — kaum mehr in Zweifel zu ziehen sein.[3]) Nachdem es nun auch nicht sehr wahrscheinlich ist, dass er in hohem Alter, kurz vor seinem Tode, sich von Rom aus noch auf weitere Reisen begeben hat, so wird man wol auch mit der Anname, dass er daselbst sein Grab gefunden hat, nicht fehl gehen. Der Einwand, dass auch die grammatische Abhandlung Safa berura gleichzeitig mit dem Pentateuch-Commentar beendet worden sein soll, bedarf, da sonst alle Momente eher dafür sprechen, dass sie nicht in Rom geschrieben wurde, obwol St. (S. 64) wenigstens noch eine Prioritätsfrage der Erwägung anheimgiebt, kaum der Widerlegung. Das Epigraph passt seinem Inhalte nach nur zum Pentateuchcommen-

---

[1]) Nach Grätz (Gesch. 6. S. 451) und Zunz (Sterbetage S. 4) fiel dieser Tag auf den 23. Januar; so früh kann aber der Adar-Neumond überhaupt nie eintreten.

[2]) Für die Leser, die gleich mir Friedländers Essays nicht besizen, sei bemerkt, dass dasselbe in beiden Ausgaben von Ibn Esra's שפת יתר abgedruckt ist.

[3]) Das wegen des Reimes gebrauchte ואברהם זקן im Einleitungs-

tar, und ist die Reimsilbe, mit der die einzelnen Zeilen schlieszen, von Vornherein so gewählt, dass die Jahreszahl in demselben in passender Weise angebracht werden kann. S. B. wurde von J. E. als eine Gelegenheitsschrift betrachtet, die er auf Verlangen eines Schülers, dem die frühere in grammatischen Schriften desselben nicht zugänglich waren, verfasste, und er hat wol kaum nach Vollendung derselben dem Verlangen Ausdruck gegeben, noch weiter an derartiger Weisheit zuzunemen. Sie gehört überhaupt nicht nach Italien, da die Art, in der er von den dortigen Juden spricht, darauf hinweist, dass er sich nicht unter ihnen aufhält (vgl. zu S. B. 20b המנקדים בארץ ארום 18a. Mosnajim Ed. Heidenh. 21a). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es, wie auch Bacher (S. 25) argumentirt, in Frankreich geschrieben und zwar 1156—1157, da bereits der Exodus-Commentar citirt wird (43) und ein Zusaz nachträglicher Revision bei diesem Schriftchen kaum anzunemen ist Vielleicht war Rhodez als Ort der Abfassung notirt und wurde durch ein Missverständndniss dieses mit Rom verwechselt und danach auch das Epigraph zum P.-C. von einem Copisten hieher versezt

Die Frage, wann J. E. in Aegypten gewesen (St. 70) findet ihre theilweise Erledigung, wenn die Abfassungszeit des Sefat Jeter festgestellt und die Spuren der Benuzung der Kritiken Donasch's gegen Saadja, die er daselbst erst kennen gelernt hat, genau ermittelt sind. Aus J. E.'s eigenen Worten (S. B. 15a) wäre zwar zu entnemen, dass er die genannte Schrift vor 1145 in Lucca geschrieben, allein nachdem Bacher (S. 10 ff.) durch eine nähere Untersuchung des bisher ungedruckt gebliebenen Jesod Dikduk zu der Entdeckung gelangt ist, dass dieses auch unter dem Titel שפת יתר citirt wird und dieser Titel, sowie das Einleitungsgedicht zu S. J. zu diesem Werke gar nicht passen, so kann ich mich der Vermutung gar nicht erwehren, dass beide nicht zu der unter diesem Namen veröffentlichten Schrift, sondern zu dem grammatischen Werke gehören und J. E. a. a. O. auch nur das grammatische Werk gemeint hat. Die längere Erörterung über חיים (Bacher S. 13) hatte in einem Werke, das einem Manne dieses Namens gewidmet ist, ihren passenden Plaz gefunden. Gewiss ist aber, dass in dem 1145 verfassten Zachot (Ed. Lippmann 36a) und in S. ha-Schem 3b auf eine Stelle in Dunasch's Streitschrift gegen Saadja Bezug genommen ist. Auch die anderen Dunasch-

---

gedichte zu dem 1145 verfassten grammatischen Werke Zachot beweist nur, dass Ibn Esra damals schon an Jahren vorgerückt, aber nicht, dass er dem Greisenalter nahe war. Ueber die anderen dem Datum der Notiz scheinbar wiedersprechenden Angaben s. Halberstamm (Einl. zu ס' העבור S. 13, 14).

Citate (s. St. S. 71 A. 40 B. S. 176) gehen auf dieselbe zurück.[1]) Daraus ist aber nur zu folgern, dass er diese bereits gekannt und also vor 1145 in Aegypten gewesen sein muss, aber nicht, dass er bis dahin schon die Widerlegung geschrieben hat. Aus No. 125 geht hervor, dass er zur Zeit der Abfassung dieser Schrift noch nicht das Buch über den Gottesnamen (Beziers 1155) geschrieben hätte. Das Citat aus P.-C. (No. 58) ist leicht als ein jüngerer Nachtrag zu erkennen. Da er auszerdem nur auf Mosnajim und Hiob-Commentar sich beruft, so darf wol doch angenommen werden, dass sie vor 1145 verfasst wurde. Es ist aber indess zu beachten, dass er in ersterer Schrift von Dunasch's Kritiken gegen Saadja noch nichts weiss, auch da, wo die Gelegenheit dazu auf der Hand liegt (M. Ed. Heidenh. 21b, 42b), derselben nicht gedenkt, ja wie die anderen älteren Grammatiker nach ihren Leistungen auch ihn wegen seiner treffenden Widerlegungen belobt[2]) In Aegypten kann er also nur zwischen 1140–1145 gewesen sein.

Einer Besprechung der fälschlich J. E. zugeschriebenen Schriften[3]) und des Schriftchens חי בן מקיץ, dessen arabischer Ursprung nachgewiesen wird,[4]) der dann eine Untersuchung seines Verhältnisses zur

---

[1]) Auch die einleitende Bermerkung zum Jesaia-Commentar (השם אחר וכ׳) steht in unverkennbarer Beziehung zu S. J. No. 84.

[2]) Dass J. E. auf den Titel der **beiden** kritischen Schriften Dunasch's anspielt (Bacher S. 175), ist nach dem oben Geagten nicht anzunemen; indem er ihn neben Menachem anführt, will er blos auf seine Repliken gegen diesen hinweisen.

[3]) Das ס׳ העצמים ist bis jezt denjenigen, die das handschriftliche Werk nicht kennen, blos durch Citate bei den Supercommentaren und sonstige Erwähnung (Menachem Asaria עשרה מאמרות 11b Abr. Jaghel מושיע חוסים 3b, 27b Aleman שער החשק Ed. Livorno 44a 48a) bekannt. Der Glossator zu lezterer Schrift citirt 56b im Namen Ibn Esra's folgendes Urteil über den Charakter der poëtischen Erzeugnisse bei den verschiedenen Völkern: Die Araber singen von Lust und Liebe, die Römer von Krieg und Rache, die Griechen von Weisheit und Künsten, die Indier dichten Fabeln und Rätsel, die Juden Lieder und Lobgesänge zur Verherrlichung Gottes“ כתב הרבן עזרא ז״ל הישמ עאלים שריהם באהבים ועגבים והאדומים במלחמות ונקמות והיונים בחכמות ומזימות וההודיים במשלים וחדות והישראלים בשירות ובתשבחות לה׳ צבאות. Die Quelle wird nicht angegeben.

[4]) Das Schlussgedicht עצל עד אן תישן zu Ed. Goldberg p. 51 gehört einem Copisten an; es findet sich auch in einem andern Codex bei Schiller-Szinessy Katalog Cambridge p. 72.

Mystik sich anschlieszt, folgt die Charakterisirung seiner häufig auf Zalentheorie basirenden Speculation, worauf der Verf. zu seinem eigentlichen Thema übergeht. Die gründliche Auseinandersezung der Stellen matemathischen Inhalts und die Analyse der von J. E. verfassten arithmetischer Schriften ist auch in literarhistorischer Hinsicht besonders beachtenswert. Es erübrigt blos auf einzelne Zeugnisse hinzuweisen, die hier vermisst werden. In einem alten Gedichte (המבקש 68 b) wird Ibn Esra als Arithmetiker Euclid zur Seite gestellt; Josef Ibn Schemtob (כבוד אלהים Bg. 7, 16) beruft sich auf J. E.'s Urteil über den Nuzen der Mathematik, das er in der Einleitung zu einer diesbezüglichen Schrift dargelegt hat; Hirsch b. Jesaia (נפתלי אילה שלוחה Nachw.) hat ein von J. E. verfasstes handschriftliches Werk über die Zalenwissenschaft erlangt, das er in dem zweiten Theile seines Buches stets anzuführen verspricht. Erfahren wir durch Steinschneider Näheres über J. E.'s Arithmetik, so erhalten wir durch Bacher genaue Auskunft über das lange verloren geglaubte grammatische Werk Jesod Dikduk. Lezterer hat es verstanden, aus den unzäligen, theilweise in gröszeren Schriften gesammelten, theilweise aber auch vielfach zerstreuten, den Charakter und die Formenlehre der hebräischen Sprache betreffenden Meinungsäuszerungen ein nach Maszgabe des vorhandenen Materials vollständig geordnetes System zu schaffen, so dass man einen klaren Ueberblick über dieselben gewinnt. Bei jeder Einzelheit werden die sämmtlichen Belege beigebracht und mit einander verglichen, wodurch auch für manche sonst unverständliche und missverstandene Angaben die richtige Erklärung ermittelt wird. Die Erklärung der schwierigen Stelle Zachot 28 a über die Bedeutung des Buchstabennamens Kaf (S. 52 A.) hat auch Moscato (zu Kusari 3, 5), vgl. auch Palakera (ס' הנפש c. 11. wo הכף die richtige LA. ist). — In Bezug auf die von J. E. nicht angeführten uncombinirbaren Buchstaben ist wenigstens hinsichtlich der Verbindung חם (S. 56 A. 22) zu bemerken, dass dieselbe auch bei Menachem S. 10 gestrichen werden muss, da er selbst S. 185 col. 1 ein Wort, in welchem sie vorkommt registrirt. Nach M beziffert sich die Zahl solcher Buchstabencombinationen im Ganzen auf 98, es werden aber im Einzelnen 101 angeführt. In der ersten Klasse muss חם, in der zweiten זק und שע (lezteres im Worte שעצת) ausgeschieden werden. Demnach ist זפ בוזפרונ״ה (das.) sicher ein Irrtum. – Für die Servilbuchstaben hat Mose Kimchi (s. S. 57 A.) in seiner Grammatik (Ed. Hamburg 9 b) ein anderes Mnemonicon. — In מעשתי עשר (Mosnajim 41 b s. S. 76, A.) ist wahrscheinlich ersteres in מחשע zu emendiren und עשר als ein l a s p u s zu tilgen. — Für כערביים (S. B. 42 b) ist wegen der Tautologie mit ישמעאלים vielleicht כמערביים (Maghrebier) zu lesen. — Zu 104 A. 8. vgl. auch Mosnajim 51 b und Jesod Mispar Ed. Pinsker p. 136. Unbegreiflich ist es, dass Pinsker hier J. E. eines Widerspruches zeihen kann (A. 7). J. E. will an ersterer Stelle nicht sagen, dass das Dagesch des 2. Wurzelbuchstabens zum Er-

saze des ausgefallenen radicalen א dient, sondern dass es dazu dient, das Wort als Piel-Form zu kennzeichnen.[1]) Die Beilagen enthalten Text und nachgewiesene Citate des Jesod Dilkuk, Verzeichnisse etymologisirender Worterklärung und arabische Wortvergleichungen in J. E.'s Schriften und nach einer literarhistorischen Beleuchtung der in Einl. zu Mosnaim von Ibn Esra angeführten Grammatiker noch einen Nachtrag über das Einleitungsgedicht zu dem erstgenannten Werke. Bezüglich der Erklärung zu כולם (S. 165) ist es noch fraglich, ob nicht מיבש in מנבש emendirt werden muss.

22. Dilduke ha-Taamim des Ahron b. Mosche b. Ascher u. s. w. mit Benuzung zalreicher alter Handschriften, zum ersten Male herausgegeben von S. Bär und H. L. Strack. Leipzig 1879, Fernau u. 42 95 S.

Durch den Abdruck in der ersten rabbinischen Bibel (Ven. 1517), der 1845 durch Dukes erneuert wurde, ist diese Schrift zuerst bekannt geworden, doch befindet sich der hier dargebotene Text in einem höchst mangelhaften Zustande, indem er einerseits nur Fragmente des Werkes enthält, die für das ganze gehalten wurden, und dann an auch vielen Stellen durch Lücken und Fehler unverständlich erscheint. Als völlig unbrauchbar erweist er sich gegenüber der vorliegenden Ausgabe, die aus den sämmtlichen grösstentheils erst von Strack an's Licht gezogene Handschriften hergestellt wurde. Ob das Werk ursprünglich in der Gestalt und Anordnung, welche leztere bei der in den Handschriften vielfach differirenden Reihenfolge der einzelnen Bestandtheile von den Editoren erst geschaffen werden musste, aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist, ist nicht mit Gewissheit festzustellen, wol aber unterliegt es, wie in Einl. No. III. trefflich nachgewiesen wird, keinem Zweifel, dass Ben Ascher der Verfasser dieses Werkes ist. Sicherlich soll auch das Mnemonicon

---

[1]) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass in Jesod Mispar p. 138 Z. 2 לו in או zu und das. p. 149 Z. 7 תמולו ואם . . . פחיתה in תמול והיום פתוחה zu emendiren ist. Ueber das ם in שלשום bemerkt er demnach: Als wenn das ם als Zeichen des Plural (bedeuten sollte): heute und gestern, wird es aber nicht (so erklärt), dann müsste (die Schlusssilbe) nach der Regel mit Patach (eigentlich: Kamez) punktirt sein.

אהרן תעשה מחנה לאבוחך (No. 6. S. 6 Z. 1 v. u.) auf den Namen desselben anspielen.

Das Werk, das eine grammatisch-massoretische Einleitung zur Bibel bilden sollte, ist in einem schwerfälligen, stellenweise an paitanische Ausdrucksweise anklingenden Stile gehalten; der Inhalt einzelner Säze muss nicht selten erraten werden. Die Herausgeber, die überdies auch zu jedem Paragraphen die Quellen und Varianten notiren, sahen sich daher veranlasst, den Text mit einem fortlaufenden Commentare zu versehen, der, was wol nicht erst hervorgehoben zu werden braucht, von voller Sachkenntniss getragen ist und früheres Missverständniss beseitigt. Der Leser, der denselben aufmerksam verfolgt, wird darin viele neue und wichtige Bemerkungen finden (p. 2a, 17a–d, 39a u. a.). Das Wenige, das wir an Erklärungen und Nachweisen hinzuzufügen haben, möge hier in Kürze dargelegt werden.

S. 2 A. h wird darauf hingewiesen, dass die Vergleichuug der drei Klassen der biblischen Schriften mit den drei Abtheilungen des Tempels auch von Ephodi (p. 11 vgl. Abrab. com. in proph. prior. Einl. 1b) angenommen wird. Der Name מקדשיה, der auch zu Asulai's Zeit in Nordafrika in der Form מקשיה als volkstümliche Bezeichnung der Bibel verbreitet war,[1]) war sicherlich auch Ibn Esra bekannt, der iu Mosnaim 1a die Massoreten „die Hüter der Mauern des Heiligtums" nennt und nachher hinzufügt: „dieses Heiligtum sind die heiligen Schriften (וזה המקדש הם ספרי הקדש). — Die Zusammenstellung שמים וארץ ואורה stammt aus Gen. r. c. 3 u. 11. Ueber die Vergleichung der Tora mit Himmel Erde und Licht, s. das. c. 3. (א"ר סימון ה' פעמים כתיב אורה וכ')[2]) und und c. 10 zu Ps. 119, 96. Die in Note i angeführten Stellen (f. 953 l. 951) haben andere Vergleichungsobjecte. Die Vergleichung mit dem „weisen Manne" (wahrscheinlich nach Koh. 9, 15) und der wackern Tochter (Spr. 31) ist aus der haggadischen Literatur nur in Bezug auf Mose nachweisbar — Der Passus עוד שריהם במספר נירשה (p. 3 Z. 1 v. u.) ist in dieser Fassung unverständlich Da die 10 nur zur Wurzelbildung dienenden Buchstaben gemeint sind (ט ist nach Ben-Ascher Servilbuchstabe) so ist wol zu lesen עשר הם במספר שרישה. Nebenbei sei bemerkt, dass Ben

---

[1]) In מורה באצבע No. 118 bemerkt derselbe Folgendes: יזהר קרוא מקרא כל כ"ד תנ"ך חוזר חלילה והראשונים היו קורין לכ"ד מקדשיה ועדיין בערי המערב קורין לו מקשיה ושאלתי להם מ"אי קש"יא להו ואין פותר ואמרתי להם שרצונם לומר מקדשיה ובפי ההמון נשאר מקשייה.

[2]) In dieser Auslegung wird אור als אוריתא (Thora) aufgefasst.

Ascher auch zweibuchstabige Wurzeln annimmt, wie dies durch die Worte וכתאומים לידי אשה (p. 4 Z. 1) angedeutet wird. — Z. 12 kann nach den Z. 13 angeführten Beispielen der Passus ואם יהיה לפניהם דגש unmöglich richtig sein; es muss heiszen: ואם יהיו לפני אות דגש; in Z. 14 ist vor על wahrscheinlich ויצאו ausgefallen; es ist von Schwa in der Mitte des Wortes die Rede. — Die S. 31 A. a. gegebene Erklärung des Namens מקיף für den Bindestrich hat auch Arquevolte in Arugat ha-Bosem c. 11 (anders Levita), er verweist auf die analoge Bezeichnung סמוך (s das. Ed. Amst. 29b). — Der Ausdruck סתב כלויות (p. 34 Z. 11) scheint corrumpirt zu sein; vielleicht ist zu lesen תָסְמֵךְ כְּלוֹיוֹת („lehnt sich an wie etwas Hinzugefügtes" s. 1. K. 7, 29). — No. 51 u. 53 werden doch von Levita (פרקי אליהו Ed. Basel 1527 g, 3b) aus מסורת ר׳ אהרן כ״ץ citirt. — Betreffs der zwei zulezt angeführten Wörter, in denen ein Buchstabe in kleiner Figur zu schreiben ist (p. 49), vgl auch Elasar v. Worms, Rockeach No. 235, wo פרשנדתא nicht erwähnt, dafür aber in פרמשתא für die zwei vorlezten Buchstaben diese Schreibung verlangt wird. Es verdient dies erwähnt zu werden, weil diese Tradition vereinzelt dasteht. — Ueber ב״יה ש״מו (No. 66) s. Bechai Pentateuch-Comm. zu Exod. (Ed. Krakau 85a), der die gleichen Varianten wie das Verzeichniss bei Meir ha-Lewi (s. p. 54 A. 3) hat und Maimoniot zu H. Sefer Tora, No. 9, aus dessen Erläuterung sich dieselben erklären. — Die Anzal der Buchstaben in der Tora, die Levita angiebt (s. p. 55 A. 1) beruht auf einem alten Notarikon (vgl. Cantarini עת קץ 33a, Worms סייג לתורה 16b). — Die Bezeichnung des Kamez durch עין מצרי (§ 71 s. A. c.) ist unerklärlich; es ist nicht unwahrscheinlich, dass מצרי aus [קְ]מִצָה verderbt ist. Der Disjunctivsaz ואם יפול הדבר behandelt das waw convers., durch welches die Perfectform zur Hinweisung auf Künftiges dienlich gemacht wird. Zur Sache vgl. auch Ibn Ganach opuscules, Ed. Derenbourg 338—342, Rikma p. 51, Ephodi p. 74. — No. 71b bedarf einer nähern Erklärung. In dem ersten Saze סדר כל משמע אומץ המקרא צרוף התורה כלי חכמה ניב הגרון mit welchem סדר המדבר (p. 61 Z. 1 ff.) correspondirt, wird gesagt, dass Vocale und Consonanten hörbar werden. Erstere werden in No. 36 אומץ המקרא genannt.[1] Der Inhalt derselben ist: Was beim Lesen der heil. Schrift gehört wird, sind Vocale, durch welche die Sylben zusammengesezt werden, und Sprachlaute, die durch die zur Hervorbringung der Gedanken dienenden Organe zum Ausdruck kommen.

---

[1] Dieser Ausdruck erinnert an die jüngere Bezeichnung אמות הקריאה (matres lectionis) und ist vielleicht אומץ hier als ein an אם anklingendes

Hierauf nennt der Verf. acht Arten von Wörtern, die ausgesprochen werden (die Redetheile werden erst p. 61 erwähnt), nämlich 1) דברי הווי (nichtssageude Laute), 2) שאינו מלמד על הענין (Wörter, die nichts bedeuten, keinen Gegenstand bezeichnen), 3) השמות (Bezeichnungen für Gegenstände), 4) על הכל (Collectiva, wie etwa Volk u. dgl.) 5) מינים (Generalia, Bezeichnungen von Arten und Klassen), 6) מיני עם (für ומינים ist den Beispielen nach ומיני עם oder ומיני אדם zu lesen) Eigennamen von Völkern, Stämmen), 7) קבוע לעולם Eigennamen, 8) יעמוד ולא אכיר מראהו (Wörter, bei denen zweifelhaft ist, ob sie nomina propria oder anderartige specifische Bezeichnungen seien (f. ביקרך עין ist zu lesen: בו דבר כעין).[1]). —

Auch in den Nachträgen erhalten wir betreffs einzelner Punkte noch nähere Aufklärung. Ueber den Beinamen מעזיה, den die Stadt Tiberias bei Ben-Ascher u. a. hat, werden p. 80 die verschiedenen bisher aufgestellten Erklärungen zusammengestellt (eine von Delitzsch mitgetheilte Erklärung Heidenheim's, nach welcher מעזיה als Abbreviatur des Sazes מכוננה עריץ זכרה יכונן ה׳, ist unerwähnt geblieben). Die von Grätz (Gesch. 5 S. 344) angenommene Ableitung von dem Eigennamen Moëz hat schon das gegen sich, dass wenn ein solch später und fremder Name für Tiberias gebräuchlich gewesen war, er auch in arabischen Schriften vorkommen müsste. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde Tiberias „Feste des Herrn“ (wie Hupfeld erklärt) genannt, weil nach Rosch ha-Schana 31a von dort aus die messianische Erlösung, wit welcher auch die Restauration des ordnungsmäszigen Synhedrimus verbunden ist, sich vollziehen werde ומשם עתידין ליגאל).[2]) Den Namen מעזיה erwähnt auch der Reisende Isak Chelo (a. 1303), der auch Tiberias als Vaterstadt Ben-Ascher's kennt (s. Carmoly itineraires p. 258).

Wort gebraucht werden. In den talmudischen Säzen יש אם למקרא יש אם למסרת bedeutet אם: Authenticität, wie in Koran Sure 43, 3 „die Mutter des Buches“ das Original desselben bezeichnet.

[1]) Das erste Beispiel Gen. 10, 6 scheint hier nicht zu passen; vielleicht, dass in Bezug auf כנען gesagt werden soll, dass es nicht nur gentilicum ist, sondern auch: Kaufmann bedeutet. Möglich will hier der Verf. auf Gen. 38, 2 hinweisen.

[2]) Maim. Synh. 14, 12 וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש.

28. Studien und Mittheilungen aus der Kaiserl. öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg von Dr. A. Harkavy, erster Theil. Poetisches von Samuel ha-Nagid. St. Petersburg 1879, 8. 16 u. 192 S.

Auszer den zerstreuten Resten seiner Spruchpöesie ist von den Dichtungen des Fürsten R. Samuel von Granada nur Weniges bekannt geworden. In vorliegendem Werke wird nicht nur von ersteren eine wolgeordnete und, soweit die Quellen es ermöglichen, vollständige Sammlung sondern auch eine ziemlich bedeutende Anzal gröszerer, zumeist lyrischer Dichtuugen R. Samuels, die der Herausgeber in einem handschriftlichen Convolut aufgefunden hat, in sorgfältig revidirtem Texte dargeboten. Es ist nicht unwahrscheinlich, wie der Herausgeber (S. IX) vermutet, dass manche von lezterer zu der Liedersammlung „Sohn des Psalters" gehörten. Hr. Dr. H. beabsichtigt diesem Bande eine ausführliche Biographie R. Samuel's folgen zu lassen, und stellt vorläufig in der Einl, die Urteile der alten Kunstrichter[1]) und die aus den neuen Quellen sich ergebenden geschichtlichen Daten zusammen.

Zu den einzelnen Gedichten werden im Anhange textkritische und erläuternde Bemerkungen gegeben, doch wird im Einzelnen noch Manches zu verbessern und nachzuholen sein. S. 1 Z. 6 gehört ויהיו, das. Z. 12 וזה zur folgenden, das. Z. 15 כסיל zur vorhergehenden Zeile S. 2. Z. 5 f. ומדור l. ומרוד von רוד (Ps. 55, 5. Thr. 1,7). Das. Z. 7 gehört die erste Sylbe zu Z. 6; Z. 9 l. כְּר׳ S. 3 Z. 1 l. [אֵל]קְרָעָה. Der Ausdruck הורה für das Neulicht des Mondes (S. 3 Z. 12) enthält wahrscheinlich eine Anspielung auf die technische Bezeichnung מולד (vgl. die Definition bei Abr. b. Chija S. ha-Ibbur p. 34). S. 8. Z. 13 ist שונאה und die lezte Silbe mit der ersten der Schlusszeile zu verbinden, wo demnach תְּהִלָּה das erste Wort sein würde. Wird Z. 13 (wie das Metrum erfordert) צְדָקָה gelesen und לצדיה in לְצִירָה verwandelt, so ergiebt sich ein leidlich guter Sinn („als wenn ich mir einen zum Freund erkoren hätte, der das Lob zu hassen scheint und seinen Feinden nicht zürnen darf"). p. 10 Z. 1 f. ליין l. לעין, p. 11 Z. 4 l. וְשָׁכַחְתִּיךָ p. 14 Z. 4 l. בָּשָׂה, Z 6 מְטִיבִים. Der Schluss des Gedichtes No. 16 (p. 17 Z. 13, 14) ist zu אהבתיך (Z. 11) zu beziehen. S. sagt, er habe den Freund geliebt in den Jahren der Ruhe (d. i. d. Kindheit s. Z. 12, in der das „Böse noch schläft," der Hang zum Schlechten noch nicht erwacht ist) und in den guten Tagen im Lande der Jugend. p. 25 Z. 10 l. ?אֲנִי מָה (vgl. den Text in הכרמל). Die ein Gebet

[1]) Für חוקים וחדשים bei Charisi (Mak. 3) hat Juch. Ed. Fil. 34 חדשים וחרשים („neu und künstlich").

in sich schlieszende Meditation beginnt nach ואמרתי (Z. 7). In dem Bewusstsein, dass er auf seine Verdienste sich nicht berufen könne, bittet der Dichter (Z 22), dass Gott mit ihm Nachsicht und Langmut üben möge. Für כמו (27 Z. 4) l. במו (der Schiffsbalken ist mit Pech überzogen) Die erste Silbe (p. 28 Z. 6) gehört noch zu Z. 5 und das lezte Wort (Z. 7) zu Z. 7. Für באדמה Z. 9 כא' zu lesen. Die Worte ויון אה דברי על ענק מלכו רבדהו p. 54 Z 2 v. u. sollen wol bedeuten: der Grieche hat mit meinem Worte das Geschmeide seines Königs geschmückt. Aus dem folgenden Verse: „ich habe in seiner Weisheit ermessen, was er selbst nicht ermessen hat," ist zu ersehen, dass Samuel damit ausdrücken will, er habe auch in der griechischen Philosophie Manches geleistet. Vor אח (p. 82 Z. 10) ist das in der Hdschr. noch kennbare בל ist אֶל zu emendiren. Der wörtliche Sinn dieses Verses ist: Wehe um den Bruder, der wie ein erbarmender Vater meine Liebe in Besiz genommen (d. h. auf dieselbe Anspruch gehabt hat). Ueber das Besuchen der Gräber (S. 84 Z. 3) vgl. auch Jahrb. I. 51 und Luzzatto Divan p. 42 A. 10. In dem dunklen Verse (p. 93, 1—3) wird darauf hingewiesen, dass der Besungene die Freundschaft die ihm angeboten, nicht zurückgewiesen, nicht dem gegrollt habe, der die Herzen mit den Pfeilen der Liebe treffe. Für צעקני (p. 97 Z. 3) ist viell. צִיעֲרַנִי („sie hat mich betrübt") zu lesen; Z. 19 ist wol וְעֵדִי („und mein Zeuge ist") zu punctiren. Vor קול (p. 100 Z. 7) ist בבחיך und vor עלה Z. 8 כמו einzuschalten. Die Lücke (p. 108 Z. 5) ist durch חַיי וְהִיא auszufüllen. In No. 15 (p. 120 Z. 8) l. בַּין f. בֵּין („erkenne die moralischen Eigenschaften, die von verschiedener Abstammung und von so naher Verwandtschaft sind, indem sie alle in der Armut wurzeln"). Die mittleren zwei Verszeilen in dem Spruchgedichte (S. 141 No. 87) sind durchaus nicht unverständlich, wenn in derselben der passende Nachsaz zu dem Vorangehenden erkannt und in Z. 4 יְצַר כְּמוֹהֶם: אֶל בְּאַדְמָתוֹ als der richtige Text angenommen wird. In wörtlicher Uebersezung lautet dann dieser Lehrspruch: Suche einen Mann, der weise, angesehen und reich ist, geh' und wohn' ihm gegenüber. Du findest da ein besonderes Wunder, wie dergleichen Gott wenig auf seiner Erde erschaffen hat (da nämlich diese Eigenschaften selten in einer Person vereint sind) u. s. w Das Spruchgedicht p. 143 No. 94 wird von Dukes (z. rabb. Spruchkunde S. 20) aus Josef Kimchi's versificirter Perlenlese mitgetheilt. In No. 122 ist Z. 2 viell. nach dem Textmaterial in folgender Weise herzustellen נָגִיד שֶׁאַף כמוהו יש בניניו („ein Fürst, der auch seinesgleichen unter seinen Sprösslingen hat"). No. 136 (p. 156) lautet im Zuchtspiegel (Ed. Offenbach 8b) ganz anders und ist kein Grund vorhanden, dass dieses Gedicht dem Nagid zugeschrieben werde.

24. **Studien und Mittheilungen aus der kaiserl. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg von Dr. A. Harkavy, dritter Theil. Leben und Werke des Samuel Ibn Chofni, Rectors der talmudischen Akadamie in Sora. St. Petersburg 8 8 u. 60 S.**

An dem Abendhimmel des untergehenden babylonischen Gaonats, leuchten noch einige hellglänzende Gestirne, die dessen ganze Periode mit ihrer Lichtfülle überstralen und den Morgen einer neuen Entwickelung des jüdischen Geisteslebens verkünden. Die Gaonen Saadja, Scherira uud Hai haben eine für die Zukunft bedeutungsvolle literarische Thätigkeit entfaltet und ihnen reiht sich als ein ihnen fast ebenbürtiger Fachgenosse der Schwiegervater des lezteren, Samuel b. Chofni, an. Seine Schriften sind bis auf wenige zum grössten Theile von dem Verf. der vorliegenden Biographie erst entdeckte Ueberreste ein Raub der Zeiten geworden, doch lassen auch diese zur Genüge erkennen, dass Ibn Chofni nicht nur das Gebiet der jüdischen Wissenschaft beherrschte, sondern auch in fremden Literaturkreisen sich heimisch gemacht und sein Wissen mit Gedankenklarheit zu durchdringen, mit Geschmack und Methode zu ordnen verstanden und in Frageu, die die Denker und Schriftforscher beschäftigen, ein selbständiges, von unbefangenen Freimut geleitetetes Urteil besessen hat.

Eine Darstellung seines Lebens und seiner literarischen Wirksamkeit konnte wegen des Mangels an zureichenden Daten bis jezt kaum versucht werden. Soweit eine solche mit Hilfe derselben und des von Hrn. Dr. H. zu Tage geförderten handschriftlichen Materials zu ermöglichen war, wird sie in vorliegender Schrift uus dargeboten. Was nun die äuszeren Lebensumstände Ibn Chofni's anlangt, so scheint der Biograph eine Schwierigkeit, die aus der Angabe Ibn Daud's, dem alte Chronographen (unter welchen auch der von H. übersehene Israeli zu nennen ist), folgen, hervorgeht, sich nicht genügend klar gemacht zu haben. I. Ch. soll nach derselben vier Jahre vor dem Tode seines Schwiegersohns Hai, der selbst das hohe Alter von 99 Jahren erreicht hat, gestorben sein. Da er nun sicherlich ein älterer Zeitgenosse derselben gewesen ist und eine Corruptel von י"ד in ד wegen der Pluralform שנים nicht angenommen werden kann, so bleibt nur zu vermuten übrig, dass Ibn Daud über diesen Punkt nicht genau unterrichtet war.

In den Anmerkungen werden alle nur irgend wie zu dem Gegenstande gehörigen Einzelnheiten gründlich erörtert. In A. 15 (S. 12) wird mit Recht hervorgehoben, dass in der Bemerkung Josef b. Eliesers zu Ibn Esra (Comm. zu Gen. 3, 1) unmöglich die von demselben erwähnte Widerlegung J. Ch.'s enthalten sein kann. Es scheint, dass diese in den Worte Ahron b. Elia's (כתר תורה z. St.) וזה אי אפשר שיעמוד המלאך נגד רצון השם wiedergegeben wird. Bei Viterbo (s. טעם זקנים p. 21) ist das Ganze in Ver-

wirrung gebracht. Dasselbe Argument hielt I. Ch. wahrscheinlich auch der Erklärung Saadja's zu Num. 22, 28 entgegen (s. J. E. z. St). Ueber Hai's Kitab Al-chawi (bei Ibn Esra Einl. zu Mosnaim ס' המאסף genannt, von Abr. Bakrat 24a als ס' הכולל citirt) wäre die in Aussicht gestellte nähere Mittheilung sehr erwünscht. — Durch die Untersuchung (A. 19 S. 13) ist die Frage über Hai's Verhältniss zur Mystik hinlänglich erledigt. Aus einem Responsum desselben, das in Mordechai Schebuot 759 (vgl. Resp. Meir b. Baruch, Ed. Prag 120—122)[1] ist zwar zu schlieszen, dass R. Hai der mystischen Zusammensezung der Buchstaben einzelner pentateuchischer Verse zu Gottesnamen einige Bedeutung zuschreibe, hiefür waren ihm wahrscheinlich die betreffenden haggadischen Traditionen maszgebend. — Zu A. 23 vgl. Jahrb. 4 S. 184 und Resp. Mose Minz No. 11, wo betreffs der einander widersprechendeu Bescheide Hai's angenommen wird, dass eine Verwechselung von zwei gleichnamigen Gaonen stattgefunden hat (יכמדומה לי ששמעתי דחרי ה' האי הוי וא' נכחב האי וא' נכחב האי[ן]) . . . — Ueber Ibn Al-Akuli (bei Munk Guide I, 462) ist freilich nichts Näheres bekannt. Grätz (V. 343) vermutet, dass er mit Al-Mokammez identisch sei. Die Begründung (A. 3 das.) ist bekanntlich nicht stichhaltig (vgl. Schorr Hechaluz 6 p. 74 ff. Geiger in Oz. Nechm. 4, p. 28 ff.). Es ist aber immerhin möglich, dass אלעאקולי aus אלעראקי verschrieben ist (vgl. אלרקי bei Mose Ibn Esra in A. 115). — Die Frage über den Verfasser des in den alten Talmudicommentaren citirten ס' מתיבות (s. A. 73) kann hier nicht in Kürze erledigt werden; die Emendation von בס' in בשם ספר bei Nachm. zu Git. 66b wird der Verf. nach der in A. 73 angeführten Bemerkung Asulais wol selbst verwerfen. Die Worte וכן סדרן ר' שמואל בן חפני ז"ל בס' המ' besagen, dass in diesem Werke im Namen Ibn Chofni's dieselbe Ordnung angenommen wird. Was שער ישיבה של ימין (Ittur Ed. Lemb. I, 16c) bedeutet, kann nicht fraglich sein, da der Verf. des Bostanai-Büchleins, dessen diesbezügliche Angabe als zuverlässig gelten darf, ausdrücklich bemerkt ראשי ישיבות אחת של ימין ואחת של שמאל ימין היא סוריא (l. סורא) ושמאל נהרדעא ופומבדיתא. — Die von Luzzatto nachgewiesene Stelle (A. 87) ist dieselbe, die in Mord. Ketubot No. 131 (wo fehlerhaft פנחס f. שמואל) angeführt wird. — Zu den Autoren, die aus J. Ch.'s שערים citirten S. 5 A. 83—89 gehört auch R. Jona (אסור והיתר 53, 4 Ed. Prag 89b). — Die Bedeutung des Titels דיינא דבבא (A. 124 p. 48) ergiebt sich aus den Talmudstellen Bab. kam. 113a und Bab. Bat. 65a; dass die Gerichtsstelle, an der

---

[1]) Ueber ältere den Gegenstand besprechende Responsen der Gaonen Jehudai u. Sar Schalom s. Chemda genusa 75, Resp. Gaon. Ed. Mantua 123, Schorr Hechaluz 7, 142.

giltige Vorträge abgeschlossen wurden, בבא hiess, geht aus dem Passus ואתרמו תלתיהון עלי באביה Resp. Schaare Zedek 95b No. 10 hervor.

Der Verf. hat die Aufgabe, die er sich gestellt hat, so nach allen Richtungen hin vollständig gelöst, dass, soweit nicht weitere handschriftliche Entdeckungen zu erwarten, die Forschung über Ibn Ch. als abgeschlossen gelten kann.[1])

25. Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland (10—14 Jahrhundert) von Dr. M. Güdemann, Rabbiner und Prediger in Wien. Wien 1880. 6 u. 299 S.

So sehr die Juden während der Zeit des Mittelalters in ihren religiösen Institutionen das Altherkömmliche zu bewahren und nicht nur im öffentlichen Gottesdienste und in den sonstigen cultuellen Handlungen, sondern auch in ihrer ganzen Lebeusweise den überlieferten Brauch festzuhalten suchten und die weitere Entwicklung des alten Ritus überhaupt mehr in der wachsenden Ausgestaltung als in der inneren frühere Gewohnheit verdrängenden inneren Umbildung bestanden hat, so haben sie doch, ungeachtet der den wechselseitigen Verkehr und Ideenaustausch hemmenden Abschlieszung und Ausschlieszung, welche sie auf sich selbst anwies, ihre Empfänglichkeit für fremde Denkweise und Lebenssitte nicht verleugnet. Schon dadurch, dass sie überall, wo sie wohnten, die Landessprache sich aneigneten, und nicht minder durch ihre Handelsthätigkeit, durch welche sie nicht nur Vermögen, sondern auch vielfache practische Kenntnisse sich erwarben und endlich dadurch, dass sie dem Einflusse der bestehenden Verhältnisse sich nicht entziehen konnten, hatte ihre Cultur im Abendlande, obzwar in dem eigenen Religionsbewusstsein wurzelnd, doch bald ein europäisches Colorit angenommen Im Uebrigen lassen sich wenigstens in der Geistesbildung und literarischen Thätigkeit der in den germano-fränkischen Ländern wohnenden Juden während der genannten Periode nur geringe Spuren der Einwirkung externer Richtung und Anschauung nachweisen; eine directe Anlehnung an fremde Muster, wie sie

---

[1]) Wir nemen hier Veranlassung, die uns zugekommene Studie des Hrn. Dr. Harkavy, betitelt: Fragment von der arabischen und hebräischen Vorrede Saadias znm ס' אגרון, zu erwähnen. Von dem früher mit der Erklärung der siebenzig (oder neunzig, s. Debarim Atikim p. 2) Wörter

in den Ländern des Chalifats und im maurischen Spanien vorkam, wo die Juden ihr Wissen aus den allgemeinen Bildungsquellen schöpften, hat hier überhaupt nicht stattgefunden

Von diesen richtigen Gesichtspunkten aus entwirft der Verf. in vorliegendem Werke eine mit vielem interessanten Detail ausgestattete Darstellung der Culturzustände und literarischen Bestrebungen, die in der deutsch-französchen Judenheit im Laufe des Mittelalters zu Tage getreten sind. Ob in der Beurteilung derselben und bei der Ausschau auf das auszerjüdische Gebiet immer die strenge Objectivität bewahrt wurde, wollen wir nicht näher untersuchen. Wenn z. B. (S. 20) durch einen Concilsbeschluss den Laien das Lesen der alten testamentlichen Schriften untersagt wird, währenddem die Schriftforschung unter den Juden in Blüte steht, so ist dies daraus zu erklären, dass die Kirche durch diese Maszregeln häretischen Anschauungen vorzubeugen suchte, in jüdischen Kreisen hingegen nicht zu besorgen war, dass durch das Bibelstudium solche hervorgerufen werden. Dass auch die Geistlichen im Allgemeinen nur eine „dürftige Alltagsbildung besaszen," ist damit nicht bewiesen.

Da für uns der Hauptwert des Buches in der positiven Vermehrung des geschichtlichen Wissens, die dasselbe darbietet, besteht, und wol auch dem Verf. es auf diese zumeist ankam, so wollen wir, von hie und da zu weit gehenden Reflexionen absehend, blos die Resultate, die sich dem Verf. aus einem ausgebreiteten Quellenstudium, das auch über ungedruckte Schriften sich erstreckte, ins Auge fassen.

In Kap. 1 werden Bildungszustand und Lehrthätigkeit, wie auch die socialen Beziehungen der Juden Frankreich's während des 11. und 12 Jahrhunderts in eingehender Weise in Betracht genommen. S. 12 A schlieszt der Verfasser aus einigen Aeuszerungen Abraham b. David's, dass man in der P r o v e n c e auf die Leistungen der Nordfranzosen mit Geringschäzigkeit herabsah. Bekanntlich spricht sich derselbe über seine Fachgenossen, an denen er Kritik übt, überhaupt nicht sehr schonend aus, und kann daher jene Geringschäzigkeit nur ihm allein zur Last gelegt werden. Ein eigentliches Urteil über die vielfacher Berichtigung bedürftigen Erläuterungen der Franzosen liegt in den Worten פירושי הצרפתים שצריכים הקונים והקוני תקונים (Temim Deim 241, Ed. Ven. 68 b). In

---

identificirten ס' אגרון wurde bekanntlich in neuerer Zeit ein Fragment aufgefunden. Dasselbe wird hier vollständig mit genauer Collation der der vorhandenen Copien und mit deutscher Uebersezung und Einleitung edirt Die Attribute הבאה והיוצאה (V. 19 s. S. 20) gehören viell. zu לשונות (untergegangene und neuentstehende, d i. alte und neue Sprachen), מתו עד תו ist soviel als: buchstäblich, Wort für Wort.

13*

der vom Verf. angeführten Bemerkung של הצרפתי הוא זה ואינו נכון (ib.) ist R. Tam gemeint (vgl. zu Maor Succa c. 3, Hajaschar No. 17, Tos. Jebam. 122a). — Der Passus בבקיאות . . . בפרשנדתא (Is. b. Scheschet Resp. No. 369) enthält keine Anspielung auf Raschi's Bibelerklärungen (S. 15 A. 2); es ist, da zugleich auch Chananel genannt wird, sein Talmudcommentar gemeint, vgl. übrigens Ephodi p. 17, 41. — Dass gerade französische Rabbiner, die als solche beamtet waren, in der Literatur jenes Zeitalters zuerst erwähnt werden, geht aus den Belegstellen (S. 23, A. 5) nicht so ganz hervor. Mit הרב שבעירך (Hajaschar 81 a) ist ein Regensburger Rabbiner gemeint (הרב בישובי 80 d zweimal). Indess wird Elia v. Paris als solcher genannt. הרב מנהיג עירך; ib. d מנהיג (l. הרב) ידך עירך vgl. 74 c . . . ר' אליהו זצ"ל שאין העזרה). S. 42 glaubt der Verf. annemen zu dürfen, dass תוספות „Zusäze zum Talmud" bedeute. In der in Jahrb. 4. S. 190 A. angeführte Notiz wird indess ausdrücklich bemerkt, dass in solchen zunächst beabsichtigt war, den Raschi-Commentar durch weitere Ausführungen und Discussionen zu ergänzen, vgl. auch Resp. Binjamin Seeb 90a מצאתי בקונדרס ישן משם ספר הנקרא ימות עולם המתחיל מאדם הראשון עדחכמי התוספות וז"ל ואחרי רש"י באו זרע זרעו רש"י ור"ת וחברו חבורים לבאר דבריו ולהוסיף עליהם (der im Jahrb. das ausgesprochene Zweifel wird durch diese Stelle erledigt). — Ueber den Buchstaben ף (S. 53a) vgl. auch Kolbo No. 11 und 122, Orchot Chajim 15 a. — Dass die Talmudjünger im Hause des Lehrers Logis erhielten (s. S. 57), geht auch aus B. d. Fr. 996 hervor. Dasselbe gilt auch für Deutschland. Meir b. Baruch hatte in seinem Hause mehrere Zimmer für seine Zöglinge (s. Resp. M. b. B. Ed. Cremona 108) vgl. auch O. S. II. 172 Resp. Ch. O. Sar. 183. — Zu S. 60 A. 5 vgl. Tos. Succa 45 a.

Im (2. Kap. S. 62—91), in welchem der Verf. den Rückgang der geistigen Cultur in der französischen Judenheit während des 13. Jahrhunderts nachweist, wird besonders auch die Theilname der Nordfranzosen im Kampfe gegen Maimuni, dessen Verlauf in Jahrb. 4 (S. 1—33) dargestellt wurde, in Betracht genommen. Die Behauptung, dass R. Tam, wenn er gelebt, sich auf Seite der Maimunisten gestellt hätte (S. 70), ist durchaus unzutreffend, er wittert schon Kezerei in einer den Entscheidungen der Altvordern widersprechenden rituellen Einrichtung (Hajaschar 75b וקרוב למינות הוא. — Die Stelle ועל הרוב יקח שתי נשים in dem pseudo-maimunischen Schreiben (S. 73) ist nicht so zu verstehen, dass die Meisten zwei Frauen haben, sondern nach dem Tode der ersten noch eine zweite heiraten. —

Von ganz besonderem Interesse ist ein in Kap. 3 (S. 92—106) mitgetheiltes Document, eine jüdische „Schulverfassung" aus dem 13. Jahrhunderte. Der Text desselben findet sich in einem Codex zwischen einem Semak mit Nachträgen und dem עץ חיים von Chajim Or. Sarua (s. Steinsch. H. B. 16 S. 18, dem Verf. S. 264 unbekannt). Nach dem Verf. ist dieselbe französischen Ursprungs; es könnte aber auch sein, dass sie aus der Provence stammt. Nähere Anhaltspunkte fehlen noch. —

In Kap. 4 (S. 107—126) ist die Zusammenstellung der in jüdischen Quellen enthaltenen Daten über die Handelsreisen der Juden in Deutschland besonders beachtenswert. Auch über die Erziehung der Knaben werden manche bisher unbekannt gebliebene Angaben eruirt. Die Notiz S. 116 A. 2 bezieht sich nicht gerade auf deutsche Juden allein, vgl. Samuel v. Falaise bei Or. Sar. II. 114b. –

Aus dem folgenden Kapitel (S. 127–177) wollen wir besonders auf die aus christlichen Poesien und Kanzelreden des Mittelalters zusammengestellten Aeuszerungen über die Juden, sowie auf die Erklärung der Ursachen, auf welche die nach der Zeit der Kreuzzüge unter den deutschen Juden hervorgetretene mystische Richtung zurückzuführen sind, besonders aufmerksam machen. Dass die Kleriker ihre Präbende den Juden zu verkaufen pflegten (S. 131), geht auch aus O. Sar. II. 247 hervor. — Zu 151 A. 2 vgl. auch Resp. M. b. Bar. Ed. Prag 517. — Ueber das Messiasjahr 1240 (S. 165) vgl. meine Notiz in Kobak's Jeschurun d. Th. 6. S. 206. –

Die Auszüge aus dem Buche der Frommen (S. 178–198) gewähren eine klare und geordnete Ueberschau über den Inhalt dieser reichen Sammlung ethisiher und ascetischer Lehren, welche für die Geistescultur jenes Zeitalters oft sehr charakteristisch sind. — Aus dem genannten Werke und aus verwandten theilweise handschriftlichen Quellen werden in Kap. 7 (S. 199–227) zalreiche Stellen angeführt, die uns mit abergläubigen Vorstellungen jenes Zeitalters bekannt machen, wobei der Verf. oft auf ähnliche Anschauungen, die damals auch in der christlichen Welt vorhanden waren, hinweist. Zu S. 203 A. 4. vgl. auch Malkiel Ed. Przemyt 10b (יהיה שטריי או שד); die Bezeichnung ברושה hat auch ein Ms. bei Asulai מדבר קדמות Buchst. א No. 33. Wie ein Werwolf (s. A. 7) aussieht, erfährt man aus R. Ephraim's Pentateuch-Comm. (bei Asulai דבש לפי Buchst. ן No. 15). — Dass Derjenige, der in Hoschana-Nacht den Schatten seines Kopfes nicht sieht, in demselben Jahre sterben muss (S. 206), gilt schon für Nachmani zu 4. B. M. 14, 9 als bekannter Volksglaube. Nach Ahron Kohen (Orch. Chajim 78a No. 15) soll dies schon in einer haggadischen Bemerkung zu dieser Stelle angegeben sein Sonstige Zeugnisse sind in der Einleitung zu מקיץ רדומים Ed. Mantua 1648 zusammengestellt. — Ueber קוטאנא bei Raschi Sabb. 66b vgl. auch Landau מרפא לשון z. St.; vielleicht ist darin incantamentum (enchantement) zu erblicken. — Das Wort „Hunerprit“ (S. 215 A. 8) bedeutet bei den Späteren so viel als Agonie. Isak Euchel bemerkt hierüber (Ist nach dem jüdischen Geseze das Uebernachten u. s. w. S. 15): die Juden pflegen von Jemanden, der für todt gehalten ward und wieder erwacht ist, zu sagen, er habe in der „Hünerplet“ gelegen. Dies erkläre ich mir von dem deutschen Hinbrüten u. s. w. In der jüdisch-deutschen Schrift ברך אברהם von Abr. b. Jechiel aus Halberstadt (Ed Wilhelmsdorf 1731, 16b) wird in einer Erzälung gesagt: דער גאנצי עולם האט גימיינט ער וויער שוין טויט איין טייל

אורטן הייסט מן עס אין דיא הינרבלעט גלעגן. In dieser Form kommt das Wort sonst nicht vor. Die Form הינפריט hat Maharil Ed. Crem. 113b. — Ueber לוטין (S. 217) ist bereits in Jahrb. I. S. 147 das Nötige gesagt. - In einem besonderen Kapitel (S. 228—138) bespricht der Verf. die Bildung und sociale Stellung der jüdischen Frauen während der genannten Periode, worüber freilich in den Quellen nur wenig zu finden ist. — Was S. 230 über ihre Unkenntniss des Hebräischen angegeben wird, findet sich zunächst in Tosaf. zu Berach 45b (vgl. auch Sir. Leon z. St.). — Ueber die Behandlung der Frauen (S. 237) wird auch in Resp. M. b. Bar. Ed. Prag No. 81 und 927 einige Auskunft dargeboten. — Der Niedergang dieser Culturperiode schildert der Verf. in Kap. 9 (S. 239—252). Es ist dem Verf. unbekannt geblieben, dass der Nachweis über den Geburtsort des R. Meier Halevi bereits von mir in Szanto's Jahrb. 3 S. 212 und betreffs der bei dem Streit um das französische Oberrabbinat betheiligten Personen in Jahrb. I. S. 95 ff. manche neue Ermittlungen dargeboten wurden.

Wir lassen hier noch einige Bemerkungen zu den Noten (253—294) folgen. Dass man beim Gebete nicht mit unbeschuhten Füszen stand (S. 256) war in Frankreich nichts seltenes (s. B. d. Fr. No. 18). Die S. 263 mitgetheilte Verordnung R. Tam's über die Versorgung der Frau bei längerer Abwesenheit ihres Mannes ist bereits in Resp. Binj. Seeb. No. 64 abgedruckt. Ueber andere Verordnungen R. Tam's vgl. auch Resp. M. b. Baruch, Ed. Lemberg 114 (dasselbe auch Resp. Ch. O. S. 179), Ed. Prag 153, Ed. Cremona 72, 78 (vgl. Ed. Prag fol. 112). Das franz. צלנט bei O. Sar (S. 280) ist nach der das. hinzugefügten Erklärung דהיינו טמון von celer (verbergen) abzuleiten. Der gründlichen Abhandlung über das Buch der Frommen (S. 281 ff) wollen wir vorläufig nur Einiges hinzufügen. Bezüglich des G. A. Maharil No. 97 (S. 281 wo irrthümlich 102) ist zu bemerken, dass dasselbe auch in Resp. M. b. Bar. Ed. Lemb. 109 abgedruckt (wo אלי in אמר לי zu emendiren und nach ז"ל zu sezen) ist. Ein eigentliches Plagiat ist hier nicht anzunemen, da Jakob Mölln seiner Namensunterschrift הקטן vorsezt, was hier nicht der Fall ist. Der Sammler hat eine Copie dieses Responsums in dessen Papieren vorgefunden, und selbst am Schlusse יעקב הלוי hinzugefügt. Der 3. Theil des Buches (Ed. Bologna No. 1136—1178) besteht zum groszen Theile aus wörtlichen Auszügen aus R. Elasars חכמת הנפש. Die Parallelen sind folgende (wir führen von ersterem Werke die Nummer, von lezterem die Seite an): 1136, 1137 = 7, d. Z. 8 v. u. ff.; 1138 = ib. Z. 19—22; 1139 = 8, d. Z. 16, 17; 1140, 1141 = 9 a. Z. 10—22; 1142 = 30 c. Z. 8 ff.; 1143 = 30 d.; 1144 = 8 a. Z. 3 v. u.; 1145 = 18 b. Z. 18; 1162 vgl. 27 a unten; 1167 = 29 c. Z. 11 v. u.; 1168 = ib. d. Z. 24 ff.; 1170 = 27 c. Z. 10 v. u.; 1172 = 12 d. Z. 16 v. u.; 1173 = 24 c. Z. 6 v. u.; 1174 = 25 d. Z. 14 v. u.; 1175 = 31 b.

Der Inhalt dieses Werkes liesze sich noch nach mancher Richtung hin vervollständigen, doch war es dem Verf. weniger darum zu thun, allerhand specielle Notizen zusammenzutragen, als den allgemeinen culturgeschichtlichen Charakter, von dem die mittelalterliche Judenheit beherrscht war, darzustellen, und in dieser Hinsicht ist er seiner Aufgabe auch vollkommen gerecht geworden.

26. Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts. 1) Der Talmud und die griechische Sprache nebst zwei Excursen a. Aristobul, der sogenannte Peripatetiker b. die Gnosis, von Dr. M. Joel, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Breslau. Breslau, Schottländer 1880. 8. 7 u. 177 S.

Das Buch bietet mehr als der bescheidene Titel verspricht. Es sind nicht einzelne „Blicke," durch welche hie und da Manches erschaut wird, das von andern Betrachtern der Geschichte jener Zeit nicht erkannt und wahrgenommen wurde, die hier in ein winziges Ganze zusammengefasst werden, sondern gründliche und gedankenvolle Abhandlungen, die über viele dunkle Gebiete Licht verbreiten, deren Beziehung zu einander es nahe legte, sie in einem Bande zu vereinigen. Die Reihe derselben wird mit der Besprechung des vereinzelt dastehenden Berichtes, nach welchem der Pentateuch durch ein Collegium von fünf Schriftgelehrten in's Griechische übersezt wurde (Soferim I, 8) eröffnet. Nicht zu übersehen ist, dass der Passus בחמשה זקנים sowohl in einer Handschrift als auch im Tractat Sefer Tora (Ed. Kirchheim) felt und in lezterem die Aussage auf die Septuaginta bezogen wird. Da, wie der Verf. nachweist, diese Boraita aller Originalität bar ist, so braucht auch die Zahl fünf weiter nicht urgirt zu werden (vgl. Jahrb. 4. S. 68). Aus Tractat Sefarim (Ed. Schönblum I, 8) scheint hervorzugehen, dass die 70 Uebersezer jedes Buch besonders übertrugen, und überdies dann auch den griechischen Pentateuch als Ganzes niederschrieben.[1]) An die Akylas'sche oder eine andere Version kann wenigstens der Verf. dieses Tractates nicht gedacht haben, da er die Septuaginta später als die erste Uebersezung entstanden sein lässt und beide in die Zeit des Ptolemäus versezt. — Belangreicher ist die zweite Abhandlung, in welcher der Verf. nachweist, dass erst zur Zeit Trajan's der Versuch gemacht wurde, das Griechische, das in älterer

---

[1]) Für וכתבו לי תורה אחת וכל אחת בפ"ע ושבע וע"ב תורות ist zu lesen וכתבו וכ' כל אחת ואחת בפ"ע ושוב ע"ב ת'.

Zeit nicht nur geduldet, sondern auch in mancher Hinsicht bevorzugt wurde, aus den jüdischen Kreisen zu verdrängen. Es wurde gegenüber dem Christentume, das jezt von dem jüdisch-nationalen Elemente sich unabhängig machte und zu demselben in eine oppositionelle Stellung trat, für ratsam gehalten, den Gebrauch der griechischen Sprache durch ein Verbot zu beschränken, wie denn auch die aus dieser Zeit stammende Akylas'sche Version dazu dienen sollte, den griechisch redenden Juden für die Septuaginta, die bereits der Christenheit angehörte, einen passenden und zweckgemäszen Ersaz zu bieten. Mit Recht nimmt der Verf. an, dass die Erlaubniss zum Wiederaufbau des Tempels (Gen. rab. c. 64), die von den Christen hintertrieben wurde, von Trajan ausgegangen sei — so fasst es, vielleicht auf Grund einer alten LA. auch Zacuto auf (Juch. Ed. Filip. 39b. ע"פ קיסר טריינוס אבי אדרינוס). — Doch ist es sehr unwahrscheinlich, dass diese die Veranlassung zur Einsezung des Trajanustages (Fastenchronik c. 12) war. Noch weniger annembar ist, dass man auszer diesem Tage noch in derselben Woche ein zweites Halbfest zum Andenken an den Beginn des Baues eingesezt habe. Es ist auch nicht von dem Bau des Tempels am 16. Adar, sondern von dem der Mauern Jerusalems die Rede. Die Hinrichtung des Lusius Quietus bei seinem Rückzuge von Palästina im ersten Regierungsjahre Hadrian's, die vielleicht auch durch jüdischen Einfluss herbeigeführt wurde (vgl. Volkmar, Handbuch d. Einl. in d. Apogryphen I, 66 ff.) wurde, da sie ihnen als eine significante Rache des Himmels für den Tod ihrer Führer Lulianus und Pappus erschien, als ein glückliches Ereigniss gefeiert. Der Name „Trajanus-Tag," konnte unter Hadrian ohne Gefahr gebraucht werden; er sollte daran erinnern, dass die durch Trajan eingeleitete Verfolgung nun zu Ende sei. Die Angabe späterer Amoräer (Taanit 18b, j. Meg. 1, 4), dass die Feier des Trajanustages durch den gleichzeitig erfolgten Tod der bereits genannten Jul. u. Pappus paralysirt wurde, ist nur zur Rechtfertigung einer halachischen Ueberlieferung aufgestellt und daher zur Aufhellung der Thatsachen nicht verwendbar. — Sehr ansprechend ist die Vermutung (S. 33), dass der Vorsteher der christl. Gemeinde in Jerusalem, Simon Clopha, der im J. 116 den Märtyrertod erlitt, zu den national gesinnten Judenchristen gehört habe. Man darf auch die Anname wagen, dass „Simeon-ha-Pekuli" von welchem R. Gamaliel II. in Jabneh die Ordnung der achtzehn Benedictionen entwerfen liess (Berachot 28b) mit Simon Klopha identisch ist. Es ist sonst nicht zu erklären, warum dieser weiter nirgendswo erwähnt wird und selbst diese Angabe ganz vereinzelt dasteht. Vielleicht galten die späteren Sagen, die Simon Kefa (Petrus) zum Verfasser von synagogalen Gebeten machen, ursprünglich von Simon Klopha, welcher Name in שמעון הקלפוני (Jahrb. 4 S. 124 A.) fast noch augenscheinlich zu erkennen ist. — Bei der Untersuchung darüber, ob die Schriftgelehrten zur Zeit, als die Akylas'sche Version entstand, die subjective Ueberzeugung hatten, dass ihre

Deutungen richtig und wahrheinlich gemäsz seien (S. 47) hätte der Verf. den Umstand besonders in's Auge fassen müssen, dass die Rechtfertigung der Tradition gegenüber den Sadducäern die midraschische Deutungsmethode längst zur Notwendigkeit gemacht und eine practische Auslegung des Gesezes mittelst derselben daher für richtig und möglich gehalten wurde. In treffender Weise wird S. 54 die Glossolalie am Pfingstfeste mit zu der talmudischen Haggada von dem bei der Offenbarung am Sinai in allen Sprachen wiederhallenden Gottesworte in Beziehung gebracht. — Dass der Ausdruck „mündliche Lehre“ dem römischen Rechte entnommen sei (S. 65) ist völlig abzuweisen. Derselbe diente ursprünglich zur Bezeichnung der neben dem verlesenen Schriftworte mündlich vorgetragenen Erläuterungen, der midraschischen Auslegung, die in den Schulen hebräisch, in den Synagogen aramäisch tradirt wurde. Auf diese bezog sich ursprünglich auch das Verbot der Niederschreibung (vgl. zu Schemot rab. c. 47 Tauchuma Wajera No. 5 הרו תרגום שנתן על פה). Unter תורה שבעל פה verstand man nicht die Tora, die mündlich überliefert wurde, sondern die mündlich vorgetragen wird (vgl. betreffs des Ausdrucks M. Meg. 2, 1 קראה על פה). Die weitere Entwickelung dieses Begriffes kann hier nicht dargelegt werden, doch ist noch daran zu erinnern, dass קבלה in den S. 96 A. 1 angeführten Stellen nicht „Tradition,“ sondern: Reception d. i. in den Kanon aufgenommenes Schriftthum bedeutet (vgl. Jahrb 3 S. 158). — Die Vermutung, dass in j. Synh. 10, 1 בן סירא als eine aus בן סטרא entstandene Corruptel anzusehen sei (S. 74) hat Vieles für sich, obzwar der Babylonier R. Josef schon nach der recipirten LA. sich gerichtet zu haben scheint (Synh. 100 b). Der Name Jesus Sirach scheint auch zu der hier vorliegenden Confusion beigetragen zu haben, wie denn in späterer Zeit Sagen von der Kindheit Jesu auf Ben-Sira übertragen wurden (vgl. Jellinek B.h.M. b. Einl. p. XI ff.).[1] Der Ursprung der Bezeichnung בן סיטרא (so lautet dieser Name in Tos. Sab. 12 in der alten Ausgabe) die vielleicht auch eine Umlautung des griech. *σωτηρ* (Erlöser) darstellen soll, mag darin liegen, dass Jesus durch dieselbe von Jesus בן סירא unterschieden werden sollte. Sicherlich muss in j. Synh. l. c. dann auch ספר בן סירא für ספרי המירם gelesen werden, da auch Tos. Jadajam II. die Zusammenstellung ספר בן סירא וכל ספרים וכ' hat. Von ספרי המירם ist in der talmudischen Halacha somit nirgendswo die Rede; dieselben werden nur von den Sadducäern spottweise in die Discussion eingeführt und sind da-

[1]) Ein Evangelium von der Kindheit Jesu, worin dieser, das Alphabet auslegend, dargestellt wurde, scheinen bereits die Gnostiker in der Mitte des 2. Jahrhunderts gekannt zu haben (s. Neander, genetische Entwickelung der gnostischen Systeme S. 186).

runter ohne Zweifel „die Bücher des Homerus“ zu verstehen.[1]) — In Exuurs I. (S. 79—100 weist der Verf. mit unwiderleglichen Argumenten nach, dass die sämmtlichen im Namen eines Peripatetikers Arstobnl angeführten Stellen apokryph sind. Nach einigen Bemerkungen über die Gnosis (S. 103—115) folgt eine eingehende Untersuchung der aus der Tanaitenperiode stammenden Aussprüche und Vorstellungen, in denen deutliche Spuren derselben zu erkennen sind (S. 114 ff.). Die S. 117 angeführte Bemerkung zu Gen. 28, 12 nach welcher die Engel, die auf der Leiter auf und niederstiegen, das Bild Jakob's oben und dann wieder unten sahen und, da dieses, mit jenem verglichen, ihnen unvollkommen erschien, ihn deshalb angreifen wollten (Chul. 91 b עולים מסתכלין בדיוקנו של מעלה ויורדים ומסתכלין בדיוקנו של מטה וכ׳) reflectirt eine specifisch gnostische Anschauung. In einem Gebete der Marcianer, wird der Gedanke ausgesprochen, dass die Engel, die allezeit „das Angesicht des Vaters sehen, ihre Bildnisse zu sich hinaufziehen, welche die Achamot, die die niedere Welt organisirte, wie in einem Traum sich zur Erscheinung brachte und damit die Menschen beseelte (Neander a. a. O. S. 185). Dass die niedere Welt nur das mangelhafte Abbild der vollkommenen höheren Welt ist, lehrt bereits Valentin. Mit seiner Ansicht, dass der Demiurg die unvollkommene Nachbildung der Herrlichkeit Gottes („der Grösze des Antlizes“ Neander S. 124) ist, ist die talmudischs Lehre, dass, nachdem das Cherubsgesicht in dem Ezechiel'schen Thronwagen das eines Menschenkindes ist und demnach noch ein Antliz eines Menschen hier erwähnt wird, mit jenem das „kleine“ und mit diesem das „grosze“ Gesicht dargestellt wurde (אפי רברבי ואפי זוטרי Chagiga 13 b), fast völlig identisch. Es ist sehr wahrscheinlich, dass mit den „Weltfürsten“ (s. S. 124 ff.) eben der Demiurg gemeint ist. Die Anlehnung an Ps. 37, 25 („ein Kind war ich u. s. w.“ Jebamot 16 b) lässt durchblicken, dass diese Figur von der Cherubsgestalt des Ezechiel'schen Thronwagens, dem „Kinde“ oder „kleinen Angesichte,“ nicht verschieden ist. — Sehr richtig ist S. 142 die Erklärung der Stelle ותהו זה קו ירוק וכ׳ (S. 142) und der Nachweis (S. 147 A. 1), dass Valentin's Lehre von der gestaltenden Einwirkung des Kreuzpfahls in anderer Form bereits von Plato ausgesprochen wurde. Wir wollen nur daran erinnern, dass die haggadische Deutung, das „Licht“ (Gen. 1, 3), sei der Geist des Königs Messias (Gen. rab. c. 1), die Lehre Valentins, dass Christus das concentrirte Schöpfungslicht sei (Neander S.

---

[1]) Wie in j. Synh. l. c. dieser Ausdruck hier aufgenommen wurde, weil בן סירא bereits in dem ersten Absaze erwähnt war, so ist auch im Chul. 60 b ספרי מירם (nach LA. in Ar. s. v.) eine Reminiscenz aus M. Jadajim und dafür ס׳ מינין zu lesen. In Midr. Ps. c. 1 (vgl. Jalkut II, 613, 678) werden durch ספרי מירם Profanschriften bezeichnet.

119) in anderer Form wiedergiebt. Zweifelhaft ist es noch, ob „die Geheimnisse der verbotenen Eheverbindungen" zu der gnostischen Syzygienlehre gehörten (S. 159). Auch ist es recht bedenklich, in der Stelle כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים (Chag. 14b) שיש טהור in שתיה zu emendiren (S. 167). Wenigstens darf man mit gleichem Rechte wagen, dafür אבָני[כ] שֵׁיִש בתהום zu lesen, da das Wasser des Meeresabgrundes aus Steinen hervorströmt, die in denselben versenkt sind (בהו אלו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום שמהן יוצאין המים (ib. 12a). Der Zweck dieser Mahnung war, der irrigen Meinung vorzubeugen, dass, wie die Quellen des Abgrundes sich nicht erschöpfen und in sich selbst ihren Ursprung haben, es so mit dem Weltall überhaupt sich verhalte. Es sollte nicht als N a t u r, sondern als Schöpfungswerk, das durch den Willen Gottes entstanden ist, angesehen werden. Die Ophiten lehrten in der That, dass die Weisheit sich in das Chaos verlor und den Demiurg, Jaldabaot (= ילדא דִבהותא)[1]) in die Materie versenkte, sich dem Höchsten entfremdete. In einer ähnlichen Anschauung scheint auch der Irrthum Ben-Soma's bestanden zu haben (Chag. 15a), aus dessen Worten sich entnemen liess, dass der freie Gottesgeist in der aus ihm emanirten Schöpferkraft oder in dem hylischen Chaos, in den er sich hinein versenkt, fast aufgegangen war.

Die vom Verfasser gegebenen Anregungen lieszen sich noch weiter verfolgen, doch ist, da es sich hauptsächlich darum handelte su erweisen, dass die gnostischen Theorien zumeist platonischen und neupythagoräischen Ursprungs sind und dies dem Verf. auch wol gelungen ist, hier auf Einzelnes nicht weiter einzugehen.

27. Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur göttlichen Präscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters von Dr. Ludwig Stein, Berlin, Itzkowski 1882. 8. 8 u. 142 S.

Der Verf. liefert eine Darstellung und zugleich auch eine Kritik der Theorien, die in den Schriften der jüdischen Religionsphilosophen über dieses und die daraus sich ergebenden Probleme vorgetragen wurden, wie er denn auch für einzelne hierüber ausgesprochene Gedanken uud Lehrsäze oft ältere Quellen nachweist oder sie durch verwandte Aussprüche griechischer und arabischer Philosophen belegt. Der Gegenstand wird auch von Simon b.

---

[1]) בהותא aram. für בהו.

Zemach (Einl. z. Hiob-Comm. משפט צדק), Abraham Schalom (נוה שלום Absch. 3), Mose Chabib (Comm. zu בחינות עול"ם 80a ff) ausführlich und mit selbständigen Raisonnement besprochen (besonders musste Chabib 82 b ff. berücksichtigt werden); Auch Obadja Sforno widmet demselben eine specielle Untersuchung (אור עמים c. 9 u. 11). Wir müssen es uns hier versagen, den Inhalt dieser Arbeiten zu reproduciren und wollen nur bemerken, dass dem Verf., wenn er dieselben gekannt hätte, ein reiches Material zu Gebote gestanden und manche weitläufige Auseinandersezung erspart geblieben wäre. Derselbe ist mit seinem Gegenstande zwar völlig vertraut, doch leidet die Concision der Darstellung darunter, dass diese manchmal etwas in's Breite ausgedehnt und mit stylistischem Aufpuz überladen wird. Das Buch hat übrigens den Vorzug, dass die in demselben besprochenen Stellen nicht erst einer Nachprüfung unterzogen werden müssen; auch bietet es manche treffende Aufklärungen (s. S. 25 ff. S. 79 A. 110 u. a.). Dass Saadja sich gerade wegen der Karäer auf die Tradition berufe (S. 10), wird kaum anzunemen sein. Für diese war ja damit nichts bewiesen, es hat ja auch nichts Auffälliges, wenn der Gaon Talmudstellen eine autoritäre Bedeutung zuschreibt. — Den Ausdruck ההכרח והצדק (s. S. 108 A. 172) hat Bachja aus Saadja's Emunot, wo in c. 4 (Ed. Fürst p. 91) der zweite Theil der Ueberschrift והצדק וההכרח lautet. Der zu lösende Widerspruch besteht darin, dass Gott nicht gerecht sein könne, wenn er den Menschen für sein Thun verantwortlich macht, währenddem dieser nicht anders handeln kann, als es durch die Notwendigkeit, der er folgen muss, bestimmt ist (vgl. Em. p. 94 und 73). Warum Abraham Ibn Daud so eifrig für die Theorie von den Mittelursachen, durch welche Gott seinen Willen vollführt, eintreten soll, dass er über Diejenigen, die an solche nicht glauben, den Fluch ausspricht (S. 113), ist unbegreiflich. In der That nimmt Ibn Daud mit den Worten ומי שיחשוב זולת זה (Em. ram. p. 86 Z. 13 v. u.) nur den Begriff מחשבה בזולתו (das) wieder auf. Er will also sagen: Wer beim Gebete seine Gedanken auf ein anderes Wesen als auf Gott richtet, den trifft der Fluch Gottes. Die Uebersezung Weil's: Wer hierüber anders denkt u. s. w., beruht auf einem Missverständnisse, doch hat auch er die Stelle so aufgefasst, dass das Gebet zu Mittelwesen als fluchwürdig bezeichnet wird (In der Uebers. S. 111 Z. 24 l. ohne einen Gedanken an ein anderes Wesen u. s. w.) — Was die בעלי ההגדלה anlangt, deren Theorie Ibn Daud (l. c. p. 88) Rechnung tragen will, so sind dieselben eher als Gegner, denn als Anhänger des Verkettungsprinzipes anzusehen. Wie aus den Worten וזאת ההגדלה יותר גדולה ממה שיאמר שבכמות הראשון . . . מצאו אלה הפרטים השפלים zu ersehen ist, konnten diese zur Anname von Mittelwesen sich nicht verstehen, weil dieselbe eine Schmälerung der in dem göttlichen Willen ruhenden Allmacht involvirt (vgl. p. 83 Z. 16 v. u. ועל דרך ההגדלה). J. D. sucht sich offenbar mit ihnen auseinanderzusezen. Dass alles Thun auf dem Wege der Verkettung seine Ursache in dem Willen Gottes hat

und es der Würde des höchsten Wesens nicht angemessen ist, unmittelbar in den niederen Einzeldingen diesen wirken zu lassen, meint er, muss jedem als völlig correct erscheinen. Es ist demnach die Stelle ולמה שהיתה זאת כונות הכתוב והוא מסכים לדעת בעלי ההגדלה לקחנו דעת שאין בו מחליקת so zu übersezen: Und da dieses der Sinn der Schriftstellen ist (dass nämlich Mittelwesen wirksam sind), und dies zugleich mit der Ansicht derer übereinstimmt, die alle Macht nur Gott beilegen (es wird nämlich in den angeführten Stellen bezeugt, dass die Mittelwesen nur nach dem Willen Gottes handeln), gewinnen wir eine Ansicht, bei der die Meinungsverschiedenheit aufhört. Die den בעלי ההגדלה zugeschriebene Ansicht liegt in der Consequenz der von den Aschariten aufgestellten Theorie, dass alle schöpferische Thätigkeit nur aus dem Willen Gottes sich herleite (s. Aron b. Elia, Ez Chajim Ed. Delitzsch p. 130).

28. Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch von Dr. A. Berliner (Jahresb. d. Rabbinerseminars f. d. orth. Judenth. 1878—1879). Berlin 59 S.

Dass die Tanaiten und Amoräer eine gewisse praktische Kenntniss der hebräischen Grammatik besessen haben, lässt sich selbst an den künstlichen Deutungen, die ihnen als tiefere Schriftexegese galten, noch klar erkennen. Allgemeiner Regeln und theoretischer Grundsäze bedurfte es für sie nur hinsichtlich der biblischen Hermeneutik, die nicht mit ausschreitender Willkührlichkeit gehandhabt werden sollte, nicht aber für das grammatische Verständniss des Schriftwortes, das, nachdem es nur darauf ankam, die traditionelle Halacha durch dasselbe zu stüzen und daraus Lehre für das Leben abzuleiten, an und für sich nicht angestrebt und, zumal die hebräische Sprache noch lange nicht todt war, nicht erst auf dem Wege besonderen Studiums gesucht wurden musste. Directe grammatische Lehrsäze sind daher in der talmudischen Literatur nicht zu suchen. Die wenigen Aussprüche dieser Art dienten nur hermeneutischen Zwecken, doch finden sich in derselben zalreiche specielle Bemerkungen und Besprechungen von Schriftstellen, aus denen man gelegentlich erfährt, welches Verständniss von den grammatischen Wortformen und Sazverbindungen vorhanden war. Auf Einzelnes hat in gröszerem Zusammenhange S. G. Stern (Liber Resp. Beilagen p. 40—58) hingewiesen; das Material ist noch viel reicher und konnte auch in vorliegender Schrift nicht vollständig verwertet werden. Dafür hat der Verf. das Meiste, was über Namen, Form und Aussprache der einzelnen Buchstaben angegeben wird, gesammelt und besprochen und überhaupt dem Gegenstande zuerst eine umfassende systematische Be-

handlung zu Theil werden lassen und ein gutes Gesammtbild von den grammatischen Kenntnissen der Talmudisten entworfen.

Den „Beiträgen“ sollen daher hier nicht eigentliche Nachträge, sondern blos einzelne Bemerkungen, die sich auf den Inhalt derselben beziehen, hinzugefügt werden. S. 11 ist bezüglich der Gittin 35b erwähnten ממשלית Jahrb. 2 S. 152 übersehen worden. Ueber את"בש (S. 12) s. Jahrb. I, S. 61. Wie לב קמי (Jerem. 51, 3) ist vielleicht auch לא אוכל קום (Thr. 1, 14) ursprünglich eine Buchstabengruppe gewesen, in der לאא als Bezeichnung für בבל und וכ לקום (wofür dann ולבקמי zu lesen wäre) als solche für וכשדים verstanden würde. Die Construction dieses Sazes mit בידי erscheint sonst als eine Anomalie. Dass R. Meir die Buchstaben א und ע zu Deutungszwecken verwechselt (S. 16), ist Jahrb. I. S. 236 A. 17 an einem zweiten Beispiele nachgewiesen worden; dasselbe geschieht in Berach 75a, wo der Beleg Jes 51, 14 nur durch die Gleichstellung von צועה mit צואה gerechtfertigt erscheint. — Ueber die Form des Buchstabens ב (S. 17) s. Gen. r. c. 1. Der obere Strich endete mit einem aufwärts gehenden Krummhäkchen, während der untere nach rückwärts ausgebogen war. Betreffs des ז (S. 20) ist auch auf Sab 147b zu verweisen, wo von Elasar b. Arach erzählt wird, er habe sein Wissen verloren und in Exod. 12, 1 החרש היה לבם gelesen. Es wird hier unter Anderem eine Aehnlichkeit der Buchstaben ז und י vorausgesezt. Die Erzälung hat übrigens einen viel tieferen Sinn. Sie will wol besagen, dass E. b. A., von christlichen Anschauungen beeinflusst, die Geschichte der Erlösung aus Aegypten nicht mehr verstehen wollte und denen, die an die neue Erlösung nicht glaubten, Verstocktheit des Herzens vorwarf. Ueber die Verwechselung von מ und ם s. Jahrb. I. S. 173. — In Mechilta zu Exod. 15, 25 sollte durch den Midrasch der Auffassung, als ob Israel Gott versucht hätte, vorgebeugt werden. Auch in den Targumen zu Num. 14, 22 wird dieselbe umgangen. Die doppelte Aussprache des ש gab auch Stoff zu Doppeldeutungen s. Ber. rab. c. 91.[1]) Betreffs der Verwechselung von ם und ש, vgl. auch Synh. 104a (j. Synh. I, 1 א"ת כובם אלא כובש). Bemerkenswert ist besonders Arach 11a, wo Chr. 15, 22 in der Fassung וכנניה שר הלוים ישר במשא citirt und hierzu bemerkt wird: אל תקרי ישור אלא ישיר währenddem der massoretische Text יסר und davor noch במשא darbietet. In der LXX ist lezteres ebenfalls nicht vorhanden; יסר wird von allen Uebersezern

---

[1]) R. Ber Kohen (Comm. z. St.) gebraucht für das Sin die Bezeichnung שבלת. Nach Mose de Leon (משכן העדות Einl. mitgetheilt bei Jellinek, Norzi's Einl. p. 8) ist es „Art der Grammatiker“ zwischen שׁ und שׂ zu unterscheiden (בין שבלת לשבולת). Danach ist Jahrb. 4 S. 161 zu ergänzen.

= ישׁר verstanden (nur Peschittho hat die LA. וישׁא). Nach Pesikta (Ed. Buber 61 b wurde von den Schamaiten כבשׂ (Lamm) mit כבשׁ combinirt, während die Hilleliten כבס gelesen haben wollen (s. Note 102 das.). Es scheint auch zweifelhaft gewesen zu sein, ob das Wort כבשׁ oder כבשׂ laute. — Für Singular und Plural (s. S. 35) hat Sifre II, 406 (Ed. Friedm. 131 a) die Bezeichnungen לשון מועט u. לשון מרובה. — Die Bemerkung zu Est. 2, 6 אשר הגלה מירושלים שגלה מעצמו (Meg. 13 a) will besagen, dass Mordechai zu Denen gehörte, die freiwillig zu Nebukadnezar übergingen (2. K. 24, 12), und nicht zu den zwangsweise exilirten Vornemen (v 14). Indem der Relativsaz אשר הגלה נכבדנאר nur auf die vorhergenannte גולה bezogen wird, wird constatirt, dass diese die lezteren bezeichnet. Es wird hier übrigens aus dem überflüssig scheinenden מירושלים, nicht aus der Hophalform הגלה gefolgert,[1]) dass Mordechai sich freiwillig in's Exil begeben hat. Ueber die Erklärung in Tosafot z. St., die demnach sich nicht als die richtige herausstellt, vgl. auch Josef Flesch in Bikkure ha-Ittim 11 S. 70—72. In צוף דבש (25 a) wo diese Stelle ausführlich besprochen wird, wird noch auf mehrere Deutungen hingewiesen, in denen die Niphal- und einmal auch der Hophal-Form (Exod. rab. c. 52 ...המשכן עמד מעצמו שנ' הוקם המשכן) reflexire Bedeutung beigelegt wird.

29. Die handschriftlichen Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band. Verzeichniss der hebräischen Handschriften von Moritz Steinschneider. Mit drei Tafeln. Berlin 1878. 4. 8 u. 129 S.

Es lässt sich voraussezen, dass die Sammlung hebräischer Handschriften die sich in der königlichen Bibliothek der Reichshauptstadt befindet, durch weitere Ankäufe und Schenkungen noch manchen namhaften Zuwachs erhalten wird. Dieselbe ist bis jezt im Vergleiche mit dem Bestande, den manche andere öffentliche Bibliotheken nach dieser Richtung hin aufweisen, nicht gerade reich zu nennen. Die Beschreibung kommt aber desshalb, zumal sie von so erprobter Hand geliefert wird, bei Weitem nicht zu früh. Ein groszer Theil der hier verzeichneten Codices verdient wegen der in

---

[1]) Bei Tobia b. Elieser z. St. (angef. von Alkabez מנות הלוי 64 b) fehlt zwar מירושלים, doch ist deshalb die Richtigkeit der überlieferten LA. nicht zu bezweifeln. Für יהויכין das. l. ירמיה. Vgl. Pseudo-Raschi zu Meg. l. c.

denselben enthaltenen alten und seltenen Werke, unter denen auch einige Unica vorkommen, näher beachtet zu werden. Eine Specialität, die wir sonst gar wenig vertreten finden, bilden die arabischen Handschriften in hebräischer Sprache (No. 89—108), die einen Einblick in ein fast ganz unbekannt gebliebenes Literaturgebiet eröffnen.

Der Verf. beschränkt sich nicht blos auf die genaue Beschreibung und Inhaltsangabe der einzelnen Handschriften, sondern untersucht oft das Verhältniss derselben zu den andern gedruckten oder ungedruckten Texten und theilt, soweit wir aus den ihnen entnommenen Stellen und Citaten ersehen, so ziemlich alles Bemerkenswerte aus denselben mit. Besondern Fleiss hat der Verf. auf die Registrirung der synagogalen Dichtungen, die in den aus Jemen stammenden Codices gesammelt sind, verwendet, wobei die sonstigen Angaben über dieselben untersucht und verglichen werden.

Da auch über die Herkunft und Geschichte der einzelnen Codices Angaben gemacht werden, dürfte es nicht überflüssig sein, zu bemerken, dass No. 13 (S. 4 Menachems Wörterbuch) im J. 1794 von Satanow in der Vorr. zu dem Sam. b. Meir vindicirten Psalmen-Commentar angeführt wird. Dass er die Handschrift gesehen hat, ist kaum glaublich. Bensew (Vorr. zu אוצ״הש) hat vielleicht die Wiener Handschrift vor sich gehabt, Juda Jeiteles (s. כ״ח p. 251), diese und ein zweites Manuscript, das er selbst besass. — Menachem b. Abraham (S. 8) ist vielleicht Sohn oder Verwandter des Selichadichters Abr. b. Menachem (Zunz Ltgsch. S. 349). Auch ח״ר מנחם in No. 37 (S. 18) scheint dasselbe zu sein. — Die Formel י״יו״ל (S. 11) ist vielleicht א׳ ה׳ יעזר לי (Jes, 50, 9)? — Ueber Lazar Fried (S. 12) vgl. auch meine Mittheilung in Ben-Chananja 6 S. 340, Resp. תשובה מאהבה No. 421 und Moses Sofer Resp. im Anhang zu Ibn-Migasch-Schebuot-Comm. Ed. Pressburg 39 b. — Der Besizer des Ms. Qu. 1 (S. 15) ist vielleicht der Sohn des Verf. der Resp. Binjamin Seeb (s. Jahrb. I, 89 A. 2). — Das Citat סמ״ק אחר (S. 18) stammt aus dem Buche Menahel (s. Kolbo. No. 143). — Ueber Salomo Melgueiri (S. 24 A.) vgl. Wolf bibl I. 2007 III, 2007. Asulai (שה״ג Ed. Benjakob I. ש No. 125) nennt denselben שמואל בן . . . ר׳ משה מלגווירי. — ש״לם (S. 29) ist Bezeichnung für Jakob (Gen 33, 18). — יב״ין (S. 32) scheint Jakob b. Isak Nunez-[Vaez] zu bezeichnen (s. Titelbl. zu דעתוקנים Ed. Livorno 1783). — Das Gedicht gegen einen Kabbalisten (S. 35) ist edirt (s. עץ הדעת Ed. Ven. 35 b und daraus neuerdings von Kirchheim in נחלת יהודה Lemb. 1873 Vorr.). Nach אמונת חכמים (Ed. Zolk. 42b) ist es gegen den annonymen Corrector und Glossator der Commentarien zu פרק שירה (Ed. Mantua) gerichtet. — Von den Ritualcompendien Jesaia de Trani's (s. S. 32) liegt eine vollständige Probe in dem edirten Theile zu Berachot (Warschau 1864 nebst Ritba zu Pesachim aus

einem Günzburg'schem Codex vor). — In den arab. Manuscripten kommt manchmal der Name עודד oder מעודד vor (s. S. 61, 67, 77). In den Comm. zu Maimuni (gedruckt in מעשה רוקח) liest man zu H. Hizit I, ושמעתי מפי ר' עודד התימני. Die Identität mit dem in dem Gedichte S. 67 genannten Träger dieses Namens ist unerweislich. — Das defecte אלעד (S. 64) ist in אלעדן (Aden) zu ergänzen. — Aus der Stelle פי גמר עקצין בגמ' דבני ירוש' muss nicht gerade auf die Existenz einer palästinischen Gemara zur lezten Mischnaordnung geschlossen werden. Wahrscheinlich befand sich in alten Codices des pal. Talmuds auch der ganze Mischnatext und war demselben am Ende ein haggadisches Nachwort angehängt. — Für דופיצה (S. 65) ist vielleicht טופיקי (Topik) zu lesen? – Die Ueberschrift המבא zu den Glossen in No. 109 (S. 81) soll wahrscheinlich המבא[ר] bedeuten; א"ב ד"ל, könnte, wenn die mit dieser Chiffre versehenen Noten diese Vermutung gestatten, in אברהם די לונזאנו aufgelöst werden. – Das zweifelhafte חרופה (S. 90) scheint = תורף (Text) zu sein, – Der Uebersezer einiger in arabischer Sprache verfasster halachischer Discussionen Alfasis (S. 93 A. 2) ist in Temim Deim 218—221 ungenannt, doch folgen darauf Responsen desselben (221—223), als deren Uebersezer אברהם הלוי אבקרט genannt wird. Er ist vielleicht mit dem von Abraham Samiro besungenen אברהם הלוי בקראט (Gavison Omer 126 d) identisch, wenn mit diesem nicht A. b. Salomon Bakrat, der Verf. des ס' הזכרון gemeint ist. — Für קפיונש (S. 120 B. 30) ist sicherlich קפרונש zu lesen, s. Jahrb. I. S. 225. — Jehuda Halevi's Gedicht שיר חדש (S. 115 No. 92), das auch in ס' תפלות . . . כפי מנהג שינגילי Ed. Amst. 30 b gedruckt ist, ist sicherlich bei Gelegenheit der Geburt eines Kindes Baruch Albalias (geb. 1077 st. 1126) verfasst, das den Namen Isak erhielt (Zu נאון מגאון נפרד vgl. S. ha-Kab. 44 a, Juch. Ed. Fil. 112 col. b. wo Z. 3 ור' in בר' zu emendiren ist). Aus dem Gedichte bei Luzz. virgo p. 25 geht nicht hervor, dass der Grossvater des Kindes noch am Leben war (In ושם Z. 4 ist בנו Z. 3 als Subject zu denken). — In dem Texte S. 132 Z. 12 v. u. f. למן l. לדון. —

Manche der hier verzeichneten Schriften verdienten ganz veröffentlicht zu werden. Wir nennen besonders Nachmani's Comm. zu Bab. mez. (No. 6 b), denn selbst die von Jellinek (קונטרס המפרש p. 9) verzeichnete Probe kann diesem nicht zugeschrieben werden, da der Verf. dieses Stückes ihn citirt (כתב הרמ"בן 33 a מהררי נמרים).

30. קונטרס תר"יג סיפר ומינה שירים וספרים ומאמרים על תר"יג מצות התורה . . . אספתי . . . . אני אהרן יעללינעק (Verzeichniss von Schriften über die 613 pentateuchischen Sazungen von Dr. Jellinek) Wien, Winter 1878, 48 S.

31. אגרת בקורת או הערות והוספות לס' קונטרס תר"יג מאת שז"חה Brief, Anmerkungen und Zusäze zu genanntem Verzeichnisse enthaltend, von S. S. H[alberstamm], Sonderabdruck aus „Hamagid" 1878) kl. 8. 12 S.

31. Von Versuchen, die Anzal der in dem Pentateuche enthaltenen Gesezesvorschriften ziffermässig festzustellen, wird uns aus dem Zeitalter der Thanaim nichts berichtet. Zwar kennt die Mischna sechs und dreiszig Vorschriften, auf deren Uebertretung die Karetstrafe gesezt ist (Karetot I, 1), findet R. Elieser b. Hyrkanos die Mahnung, den Fremden mit Schonung zu behandeln, in eben so vielen oder nach anderer Version in sechs und vierzig Stellen der Thora ausgesprochen (Bab. mez. 59b) und macht R. Simon b. Jochai drei Abschnitte derselben namhaft, von denen eine jede gegen sechzig Gesezesbestimmungen in sich fasst (Pesikta Ed. Buber 51b)[1]), allein, dass derartige Angaben auch bezüglich der übrigen biblischen Normen bestanden, ist unerwiesen. Wird ja, wo es nahe lag, an solche Zälungen zu erinnern, nichts davon erwähnt, und den Soferim, aus denen die amoräischen Interpreten Zäler machen, wol nachgesagt, dass sie die halachischen Vorschriften je nach ihrer Zusammenhörigkeit unter eine Zal gebracht (Schekalim 5, 1), oder die Buchstaben der Thora gezält (Kid. 30a), nicht aber auch, dass sie etwa die Anzal der in dem biblischen Geseze befassten Vorschriften festgestellt haben.

Wie die Mischna, wissen auch der ältere Midrasch und die palästinische Gemara nichts von einer Gesammtanzal derselben und taucht erst im b. Talmud ein Ausspruch R. Simlai's auf, nach welchem in der Thora 613 Sazungen und zwar 248 Ge- und 365 Verbote aufgestellt sind (Maccot 23b vgl. Nachmani zu ס' המצות Einl. No. 1),[2]) ohne dass dafür eine ent-

[1]) Vgl. über diese Stelle Ibn Musa נתיב מצותיך 4b –6a und Buber Comm. a. a. O.

[2]) In Sifre II, 76 (Ed. Friedm. 90b) hat es den Anschein, als ob bereits Simon b. Asai leztere Zal bekannt gewesen wäre. In R. Hillel's Comm. z. St. findet sich nämlich die LA. ג' מאות וששים והמש לא העשה für ג' מצית עשה in dem edirten Texte (s. Friedm. Note 3 und Pardo z. St.), allein leztere Fassung ist auch durch das Citat in Jalkut I, 884 bezeugt, währenddem man in ersterer nur die Frucht einer jüngeren Correctur erblicken kann. Dieser Passus bedarf übrigens der Richtigstellung. Elia Wilna ist nahe daran, das Richtige zu treffen, allein sein Vorschlag

sprechende Nachweisung geboten wird. Es ist leicht begreiflich, dass man sich's in späteren Zeiten mit dem Glauben an die Richtigkeit dieser Ziffern nicht genug sein liesz, sondern an der Hand derselben eine specielle Aufzählung der einzelnen pentateuchischen Gesezesbestimmungen vornahm. Es konnten auch nicht alle die Untersuchungen, die nach dieser Richtung hin angestellt wurden, zu den gleichen Resultaten führen. Bald mussten Normen, deren biblischer Ursprung sehr fraglich ist, dazu dienen, die Lücken, die sich bei der Zälung ergaben, auszufüllen, bald Einzelbestimmungen eines Gesezes den Charakter in sich abgeschlossener Sazungen erhalten, damit bei derselben die von Vorneherein gegebenen Ziffern sich herausstellen War es aber einmal zu speciellen Darstellungen der 613 Vorschriften gekommen, so konnte es auch an verschiedenartigen Bearbeitungen nicht fehlen. Ihre Erklärung und Nachweisung wurde der Inhalt besonderer Werke, den Halachaforschern dienten sie als Leitfaden für die Darstellung der Gesezeslehre, Religionsphilophen untersuchten nach der gegebenen Reihenfolge ihre inneren Gründe und Motive, Dichter besangen sie in poetischer Rede,

---

מצינו בשאר מצות שבתורה zu lesen, ist nicht plausibel. Das Wort מצינו stand ursprünglich hier, war jedoch in verkürzter Schreibung durch מצ׳ dargestellt, das fälschlich für מ"ע = מצוות עשה angesehen wurde. Für והרי hat der Jalkuttext והלא, das selbst aus ולא entstanden ist. Wir erhalten danach das durchwegs klare: ולא מצינו בתורה und es wäre nur noch zu zeigen, wieso das Zalzeichen ג, dafür J. bereits שלש hat, in den Text hineingeraten ist. Achten wir darauf, dass der zweite Theil des in Rede stehenden Ausspruches am Schlusse des Absazes mit denselben Worten noch einmal wiederholt wird und zwar im Namen R. Gamaliels und dass nach M. Maccot 3 derselbe einem anderen als Simon b. Asai angehört, so lässt sich wol annemen, dass in einer später in den Text hineingetragenen Randglosse ersterer Name durch die Chiffre ר"ג bezeichnet war und das ר dann als scheinbar überflüssig weggelassen wurde. Den mit רבן גמליאל אומר beginnenden Ausspruch am Schlusse des lezten Absazes kann man, da er zu der in demselben dargelegten Erörterung in keiner Beziehung steht, ohnehin nur als einen Nachtrag ansehen, der den unter dem Namen Simon b. Asai's angeführten Ausspruch in verbesserter Gestalt darstellt und statt seiner in den Text eingefügt werden sollte. Er ist auch nur in unmittelbarem Anschlusse an R. Jehuda's Ausspruch מגיד שהיו שטופים בדם an seinem Orte, da er demselben gegenüber statuiren soll, dass man bei dem Genusse des thierischen Blutes Ekel empfinde. (Für שאין בכל המצות קל ממנו hat M. Mac. שנפשו של אדם קצה ממנו. Die LA. הותה f. קצה im Jeruschalmitexte war, wie aus dem Citate in חדושי מ׳ קדושין Ed. Konst. 25d zu ersehen ist, auch im Babli vorhanden).

Kabbalisten machten sie zum Vehikel mystischer Betrachtungen, Volksschriftsteller stellten sie in gemeinfasslicher Weise dar und diesen Schriften schlossen sich dann die unvermeidlichen Commentare, Supercommentare und Glossirungen an, in denen das Einzelne kritisirt, beleuchtet und weiter ausgeführt wurde.

Diese jezt schon auf mehr als anderthalb Nummern angewachsene Literatur ist es nun, von der in vorliegender Schrift eine vollständige Zusammenstellung und genaue bibliographishhe Beschreibung geliefert wird. Der Verf. hat dieselbe mit Kennerblick durchmustert und selbst einschlägige Arbeiten, die nicht als besondere Schriften erschienen sind, verzeichnet. Das Fehlende ist in Halberstamm's Brief, der schäzbare Nachweisungen enthält, und dann auch mit vermehrtem Inhalte von dem Verf. selbst in קווטרס הרמ״בם S. 25—27 nachgetragen Das mit den Worten אשא משל ואחורה beginnende Lehrgedicht Saadja's, das Salomo b. Jerochim (bei Pinsker Likute II. S. 18) und den Schülern Menachems (תשובות Ed Stern p. 72. vgl. Dukes נחל קדומים S. 3) bekannt war, wurde wol nicht erwähnt, weil von demselben blos die drei ersten Zeilen sich erhalten haben. Auch in diesem scheint die Anname, dass die 613 Sazungen eben so vielen Buchstaben des Dekalogs entsprechen, Ausdruck gefunden zu haben.[1])

Uebergangen wurden: 1) רמזים על מצות כסדר הרמ״בם in מרגליות טובות Ed. Ven. 1665, 62a—62b. 2) die jüdisch-deutsche Darstellung des Thariag von Zadok b. Ascher Wahl (Ed. Amst. 1699). Wahl ist auch der Herausgeber des in demselben Jahre unter dem Titel מורה צדק erschienenen Registers von Salomo b. Elieser (s. No. 17). Ein Jahr später edirte er in Sulzbach das Buch von den Herzenspflichten (vgl. die Approbationen und die Nachschrift 100a).[2]) 3) ein für den Jugendunterricht angelegten Auszug aus Chagis' אלה המצות von Gedalja Teikus (תורת קטן erster Th. s.

---

[1]) In der ersten Zeile אשא משל ואחוד טספר אותות ומופתות muss für טספר, das keinen Sinn giebt, ein anderes Wort gestanden haben. Reifmann (הכרמל I. S. 245) will בעשר dafür sezen, wahrscheinlicher ist es jedoch, dass טספר aus מספר verschrieben ist. Unter אותות sind hier Buchstaben zu verstehen wie in dem Einleitungsgedichte zu der arabischen Illustration des Dekalogs (רוכב ערבות Anh. 1a) in der Stelle: הלא הנה עשרת כעשרת בראשית כל ועשר הספירות וסודותיו ואותותיו יסודות שלש עשרה ושש מאות יקרות. Das Wort ומופתות ist von אותות zu trennen und bildete wol den Anfang der zweiten Zeile die vielleicht ursprünglich ומופתות אשר לא נראו בכל דתות lautete

[2]) Eine von ihm angefertigte deutsche Uebersezung dieses Buches ist ungedruckt geblieben (s. Jahrb. III. S. 190). Aus den Nachrichten, die er

Jahrb. III. S. 190). 4) Juris Hebraeorum leges 261 juxta νομοθεσίας Mosaicae ordinem atque seriem depromtae et ad Judaeorum mentem dictu R. Levi Barcelonitae . . . authore Joh. Henrico Hottinger, Zürich 1655.[1])

Schriften, von denen nur der Name bekannt ist, wie חיבור על תריג מצות von Isak Chajut (s. Vorw. zu זרע יצחק) konnten wol nicht berücksichtigt werden. Das No. 25 genannte ברית הלוי, das sehr selten ist, wurde blos nach Bassistas Verzeichniss beschrieben, das in beiden Editionen den Druckfehler עטינגי hat. Auf dem Titelblatte dieses Werkes heisst es richtig איטינגי (Oettingen). Am Anfange der Vorr. nennt sich der Verf. אליהי לבית לוי בלא"א הגביר והנדיב מוהר"ר אברהם בן החסיד מוהר"ר מרדכי מודיל הלוי ז'ל בן הגאון מוהר"ר אליהו הלוי ז"ל. In derselben erwähnt er seinen מנחת אליה betitelten Pentateuchcommentar. Im Jahre 1636 approbirte er als Rabbiner von Opatow Chajim Bachners אורחות החיים (vgl. dessen אור חדש 7a). Aus seiner Bibliothek stammen die Tosafot zu Horajot (s. Rabbinovicz מאמר S. 98 A. 143). No. 92 und Nachtr. 152 a ist auch in der im J. 1570 in Venedig erschienenen Bibel abgedruckt. Die Artikel שבו עות in Kad ha-Kemach (Nachtr. No. 149) waren wol ursprünglich תורה betitelt, da sie sonst nicht unter dem Buchstaben ת' eingereiht werden konnten. Die Ueberschrift שבועות erhielten sie als Vorträge, die am Wochenfeste gehalten wurden. Josef b. Mose (No. 23) ist der Verf. des Gutachtens in משבית מלחמות 84b — 88a. Das Epigraph ובזה נשלם in dem handschriftlichen שושן סודות (s. No. 58) fand auch Reifmann in einem Manuscripte (הכרמל III. S. 208). In einer mir vorgelegenen Handschrift fand ich auf dem zweiten Blatte die Angabe: והנה אנחנו כהיום רס"ט לאלף הששי (das gedruckte שושן סודות kann ich nicht vergleichen). Die 4. Zeile des Einleitungsgedichtes lautet in derselben: משה בכ"רנ הרב מורינו, עם משמי סוד נכבדות. Vgl. über den Verf. Zunz

über sein Leben giebt, ist das eine hervorzuheben, dass Natan Hannover, der Verf. des Schaare Zion, sein Lehrer war (s. Nachschrift a. a. O. u. תר"יג מצות 12b).

[1]) H. nennt in der Vorrede (p. 4) folgende ihm bekannt gewordene Werke über diesen Gegenstand: 1) סמ"ק, 2) מאירת עינים, 3) כתר תורה, 4) אור עינים, 5) ס' חרדים, 6) יריעות עזום, 7) R. Majm. praef. Jad Chazaka cum notis Ramban, vgl. No. 114, 78, 71, 58, 68, 112 in vorl. Werke. Ueber das in demselben unerwähnt gebliebene אור עינים giebt auch Wolf (bibl. II. p. 1257) keinen genügenden Aufschluss. Hottinger nennt auszer den genannten Schriften noch den Thesoro von Isak Atias (No. 2) und einschlägige Werke von Paul Ricius (Fürst III, 155), Genebardus und Maresius.

Ltgsch. S. 388 (wo das in ש״ש Ms. citirte יסוד העבור, das in הכרמל II, 89 genannt ist, übergangen wird), und Steinschn. H. B. 13 S. 68. Dass mit אברהם החוזה bei Elasar v. Worms (S. 12 A. 1) Ibn Esra gemeint ist, ist bereits von Luzzatto bemerkt worden (s. Steinschn. in Kobak's Jesch. 6 d. Abth. S. 179). In Schaare Dura No. 4 wird in ähnlicher Weise Isak Israeli ר׳ יצחק חוזה genannt (vgl. Elia Loanz, Comm. z. St. Ed. Basel 7a).

Der Anhang des vorl. Werkes (S. 26—46) enthält wertvolle Mittheilungen über mehrere hier verzeichnete Schriften. Auf die gelehrte Untersuchung über die kabbalistischen Werke קנה und פילאה möge hier besonders verwiesen sein. Hinsichtlich des Ismael b. Elischa oder Nechunja b. Hakana zugeschriebenen ס׳ התמונה wäre noch zu bemerken, dass Meir Ibn Gabbai als Verf. desselben Ascher b. David (vgl. über dens. Steinsch. H.B. 12,79ff.) zu bezeichnen scheint. In עבודת הקדש 11a citirt er nämlich dessen ס׳ הייחוד und führt (S. 44) eine Stelle aus demselben mit den Worten an: והרב בעל התמונה ז״ל בס׳ הייחוד. Als ein Werk aus jüngerer Zeit betrachtet es auch Lipmann von Mühlhausen, der seine zweite Abhandlung über das hebr. Alphabet mit den Worten: והא לך תמונת האותיות כאשר רובם בספר תמונה אבל לא אכתוב כולם לפי דעת החכם ההוא einleitet (ברוך שאמר Ed. Warschau 24a). Seine Mittheilungen stimmen indes sehr wenig zu dem Inhalte des edirten ס׳ התמונה. Das Gleiche gilt von den zwei Citaten im אגור (Ed. Offenbach 8—19). Ein Fremdwort, das in Ed. Korez 40b zur Erklärung des talmud. דמדומי חמה beigebracht wird. — טינטיליייש — scheint franz. étincelles darzustellen, dagegen ist פרטידור דיל קבליו im Comm. (12a) = span. partidure del cabillo. Der Commentar, der zuerst bei Menachem Asarja (אם אל חי No. 36) genannt ist, dürfte, wie der Verf. mit Recht annimmt, nicht viel jünger sein, als das Buch selbst. Die Stelle, in der das Erscheinen des Messias für das J. 1409 angekündigt wird, ist auch in Jalkut Reubeni (f 12) aufgenommen, doch ist die Jahreszahl מאה ותשעה bereits in מאה ותשעים geändert und, währenddem die Berechnung dem Leser überlassen wird, 1430 als Erlösungjahr signirt, wozu auch Lipman von Mühlhausen (a. a. O. vgl. Zunz in Geiger's Ztschr. 9 S. 208) beistimmt Wenn derselbe in Nizzachon (N. 335) von einer verbreiteten Anname, dass der Messias 1410 eintreffen werde, spricht, so beweist das nur, dass er dieses Werk, von dem eine Copie aus dem J. 1422 sich erhalten hat (s. Orient. Ltbl. 1846 S. 501) bereits vor 1410 vollendet hat, währenddem der Anhang zu ברוך שאמר das Werk einer spätern Zeit ist. Damals ist wol das Datum im Comm. zum ס׳ התמונה geändert worden.

32. קונטרס וורמייזא וקהל ווינא, Worms und Wien. Liturgische Formulare ihrer Todtenfeier aus alter und neuer Zeit und Namensverzeichniss der Wormser Märtyrer aus den Jahren 1096 und 1349, nach einer Handschrift herausgegeben von Dr. Ad. Jellinek, Wien, Schlossberg 1880. 8. 6 und 16 S.

Es ist bemerkenswert, dass unter den Wormser Märtyrern des Jahres 1096 keiner als פרנס (Gemeindevorsteher) bezeichnet ist, währenddem das Verzeichniss der 1349 Erschlagenen sieben Männer nennt, denen dieser Titel beigelegt wurde. Auszer dem Rabbiner Samuel b. Ascher Halewi (p. 5 bei Landshut onomast. Beil. IV. רבשמואל) sollen nach einer Handschrift bei Grätz (Gesch. 7 S. 394) noch vier Vorsteher genannt sein. Es wäre somit ein Anhaltspunkt für die Zwölfzahl der Sage (s. Grätz das.) gefunden, welche sich demgemäsz auf die Verfolgung des Jahres 1349 beziehen würde. — Die synagogalen Todtenlisten der Wiener isr. Gemeinde weisen zwar keine Märtyrer auf, dafür aber geadelte Juden und Jüdinnen, von denen das Mittelalter nichts wusste. Israel Landau (חק לישראל II. 42 b) zält einige Zeitgenossen auf, die geadelt oder von regierenden Fürsten ausgezeichnet wurden.

33. קונטרס המפתח, Bibliographie der Nominal-Verbal- und Real-Indices zum babyl. und jerusal. Talmud zur Midrasch- und Sohar-Literatur und der alphabetisch geordneten Hagadasammlungen, nebst Zusäzen zu den früheren Bibliographien und handschriftlichen Mittheilungen von Dr. Ad. Jellinek. Wien, Löwy 1881. 37 S.

Die einschlägigen Schriften sind sämmtlich verzeichnet und die Beschreibung derselben correct. Unerwähnt blieben die Verzeichnisse zu Midr. Tanchuma (zuerst in Ed. Verona 1595 s. Kat. Rosenth. hebr. Th. No. 981; 1505 bei Roest S. 815 ist Druckfeler) und das Register der im Sohar vorkommenden Erzälungen in מקור חכמה, Ed. Berlin 1711. Als eine Art Index zum Sohar ist auch der Stellennachweis zu Meir Poper's Reallexikon der Lurja'schen Kabbala (s. מאורה נתן E. Frankfurt a. M.) anzusehen. Ergänzungen s. in folgender Schrift S. 73.

34. קונטרס המקונן. **Märtyrer- und Memorbuch. Verzeichniss der Märtyrergemeinden aus den Jahren 1096 und 1349, das alte Memorbuch der Deutzer Gemeinde von 1581 bis 1784 nebst Auszügen aus dem neuen von 1786 bis 1816, nach Handschriften zu Deutz, Coblenz, Düsseldorf und Versailles. Herausgegeben von Dr. Ad. Jellinek. Wien 1881, Löwy. 8. 7 u. 73 S.**

Aus den Verzeichnissen (S. 1—7) erfahren wir, in welchen Gemeinden im J. 1349 Mezeleien stattgefunden haben; es werden auch die Namen einzelner Rabbiner genannt, die als Märtyrer gefallen sind. Die Namen sind zumeist auch in dem von Landshut (l. c.) veröffentlichten Klageliede genannt. Die Handschrift, der das Formular S. 9 entnommen ist, müsste bezüglich des Alters der einzelnen Theile derselben noch näher untersucht werden; es bleibt sonst noch zweifelhaft, ob Märtyrer des ersten Kreuzzeugs gemeint sind. Die geschichtlich interessanten Daten des Deutzer Memorbuches sind bereits in der Einleitung des Herausgebers (S. VI.) bezeichnet; der Rabbiner Chajim b. Jochanan Treves (p. 12) ist derselbe, über den in Jahrb. S. 106 No. 17 Einiges eruirt wurde. Der talmud. Ausdruck בחריקאם (S. 29) bedeutet: „an ihrer statt“ (s. die in Aruch s. v. חרק citirten Stellen). Der Verweis auf עבודה הגרשוני bezieht sich auf No. 32 In dem dem Rabbiner Juda Mehler[1]) gewidmeten Nekrologe (p. 47) werden Responsensammlungen, in denen einzelne Gutachten desselben abgedruckt sind, namhaft gemacht. Ungenannt blieben השיב ר' אליעזר No. 14 und קרית חנה No. 25. Derselbe schrieb auch Berichtigungen zu seines Eidams נהגכצאן יוסף, vgl. auch Jakob Eulenburg מנחה בלולה 26b, 27a. Er bezeichnet auch Gerson Ulif als seinen Lehrer (s. נוהג כצאן 7a), Jonatan Eybeschütz hielt ihm in Altona eine Trauerrede (s. קשת יהונתן Ed. Warschau p. 17).[2]) Josef Kosman's Psalmencommentar (S. 53) beschreibt

---

[1]) In der Unterschrift zur Approbation des Selichot-Commentars seines Eidam's wie auch in den der Vorrede folgenden Bemerkungen desselben lautet dieser Name מילר.

[2]) Die gleichzeitige Erwähnung des Krakauer Rabbiners R. Schmölke kam etwas sehr verspätet, wenn derselbe schon 1741 gestorben sein soll (s. J. M. Zunz Ir ha-Zedek p. 162). Da Juda Mehler 1751 starb, so kann die Trauerrede erst nach diesem Jahre gehalten worden sein. Zunz ist es auch unbekannt geblieben, dass ein Sohn des erwähnten Krakauer Rabbiners im Jahre 1764 die damals in Turka gedruckten שו"ת גאונים ב' approbirte. Die Unterschrift lautet: הק' מ"מ מענדל בהמנוח הגאון מו"ה דוד שמואל שמעלקא שחיה אב"ד ור"מ דק"ק קראקא והגליל העליון. Eine ausführliche

Belinfante (s. הכרמל 7 p. 117); er verfasste auch einen Commentar zur Pesach-Haggada (קנה 9b). Eine Flugschrift desselben כתב נבחר betitelt (Ed. Amst. 1722, 2 Bl.) fordert zum Studium der hebräischen Grammatik auf. — Die Ueberschwemmung des Jahres 1784 (S. 63) beschreibt auch der Schwager Josef Kosman's, Simon Kopenhagen, in בכי נהרות Ed. Amst. 1784.

35. Ozar ha-Sepharim, Bibliographie der gesammten hebr. Literatur mit Einschluss der Handschriften (bis 1863), nach den Titeln alphabetisch geordnet von J. A Benjacob, Wilna 1880. 34 u. 678 S.

Das von dem Sohne des Verfassers aus dessen Nachlasse herausgegebene Werk, das dieser selbst mehrmals einer sorgfältigen Revision unterzogen hat, zeichnet sich zunächst durch die klare Ordnung und Uebersicht seines Inhaltes aus. Mit jedem Druckwerke werden die sämmtlichen Ausgaben desselben verzeichnet und zwar sind die Daten ganz zuverlässig, da sie der Verf. zumeist einer genauen Prüfung unterworfen hat; in der Beschreibung handschriftlicher Werke ist er freilich oft von den früheren Katalogisten abhängig, doch waltet auch da die Kritik ihres Amtes. Obzwar noch das Erscheinen eines Ergänzungsbandes in Aussicht gestellt ist, wollen wir doch schon jezt auf dieses wichtige Werk die Aufmerksamkeit der Sachkenner hinlenken und einzelne Berichtigungen und Nachträge hinzufügen.

Die Schrift אגרת חמורות (p. 10 No. 112) citirt David Abi Simra (מגן דוד 2b) unter dem Titel מגלת סתרים וא"ח. Von Gabirol's אזהרות (Ed. Amsterdam 1735 mit Adhan's Commentar (s. p. 33) sind zweierlei Exemplare gedruckt. Bei einigen ist auf der lezten Seite ein Dank an Mäcene und bei anderen daselbst der Piut הבאה zu lesen. Von אמונת ישראל (p 41 No. 773) kenne ich blos eine Ed. Prag תק"פג, die der Verf. nicht anführt. In No. 922 (p. 47) l. שס"ח f. שס"ט. Von אקטא אסתר (das. 923) existirt auch eine Ed. 1763. Vor יצחק (p. 70 No. 270) l. בר (Zipser in B Ch. 7 S. 529 wusste von diesem Buche nichts). Etthausen's בית ישראל (p. 74 No. 340) ist auch 1771 in Fürth gedruckt. Nerol's בקשה

Recension des Zunz'chen Buches, die für die Zeitschrift Ha-Karmel bestimmt war, befindet sich noch in den Händen der Redacteure dieser inzwischen eingegangenen Zeitschrift. Der Anfang derselben ist in Jahrg. 3 No. 11 u. 12 gedruckt.

(82 No. 549) ist mit anderen Gebeten 1786 in Luneville und 1788 in Metz gedruckt. Dass er sie commentirt habe, ist aus diesen mir vorliegenden Ausgaben nicht ersichtlich. Von ברך אברהם (No. 617) ist noch ein Druck vorhanden (s. oben S. 197). Der Verf. der S. 196 No. 18 verzeichneten גילת ורנן betitelten Schrift ist, wie am Schlusse derselben angedeutet wird, Isak Kohen Belinfante. Das kabbalistische גלי רזיא wurde 1812 in Mohilew gedruckt; ob der Text der Manuscripte derselbe ist, muss noch untersucht werden. Maimuni's Einl. zu Abot mit holländischer Uebersezung erschien 1845 in Amsterdam; das p. 116 No. 412 verzeichnete דרך חיים ist eine selbständige Moralschrift, die von einer holländischen Uebersezung begleitet ist. Ein Citat aus הלכות א"י (No. 341) hat auch R. Tam (הישר (No. 39), gemeint ist eine Stelle des pal. Talmuds. S. 134 No. 434 l. 1814. Von וחרב פיפיות (p. 147 No. 9) existirt ein Nachdruck (Brünn 1803). Die Erzälung von den sieben weisen Meistern (S. 155 No. 85) ist auch in Amsterdam 1776 gedruckt. Das Wort ושמחה (p. 157 No. 127 nicht 'ויש) bezeichnet ebensowenig das Abfassungsjahr, wie das groszgedruckte ברכת am Schlusse des 4. Theiles des ס' זכרון. Von מקור השפה (p. 195 No. 724) besize ich eine Ausgabe Novidwor 1782 (34 Bl.). Der Verf. der Dichtung ילדות ובחרות (p. 222 No. 219) hiess nicht ברעזע, sondern gibt blos in seiner Unterschrift zur Vorrede Breslau als seine Heimat an. No. 71 (p. 238) ist auch in Oktavformat gedruckt. Elia Israel (p. 244 No. 249) ist auch der Verf. der Resp. קול אליה, von denen beide Theile gedruckt sind, wonach auch p. 519 No. 93 zu berichtigen ist. Nagara's כתובת ישראל (p. 250 No. 371) ist auch in dessen תפלות Ed. Frankfurt a. M. 1712 gedruckt. Kalonymos Purimtractat (p. 284 No. 469) ist nach der Ed. Venedig 1850 in Wien nachgedruckt worden. Kunitzer's מוסדות תבל (p. 306 No. 725) ist ein Commentar zu Kap. 10 u. 11 des Bechinot Olam. Das Buch, in welchem auch der Text derselben nebst Mendelssohn's Uebersezung gedruckt ist, erschien 1795. Das Gedicht auf der Rückseite des Titelblattes, ב"י unterzeichnet, ist von Baruch Jeiteles. Hai's Lehrgedicht (p. 307 No. 750) hat auch Caspar Seidel in seinem שליש אלומות לשון הקדש (Hamburg 1638) veröffentlicht. Betreffs des Verfassers von מנחיל יעקב (p. 340 No. 1479) hat Zedner das Richtige. Bei dem anf dem Titelblatte genannten Manne war derselbe als Hauslehrer angestellt. Die No. 1504 (p. 341) in der Anmerkung erwähnte Schrift ist 1794 in Fürth gedruckt. Von מקרא קדש (p. 368 No. 2180, existirt auch eine in Prag erschienene Ausgabe Das Titelblatt meines Exemplars fehlt und war wol auch keines vorhanden, doch scheint der Name des Sezers משה ליב בן כהר"ר יודא ב"ק מחוקק dafür zu sprechen, dass die Schrift in Prag gedruckt wurde. Das No. 2190 (p. 369) genannte מקשה זהב ist zuerst 1732 in Zolkiew erschienen. In Ed. Rödelheim ist der קונטרס ראשון weggelassen. Segre's בנקרת איסור (p. 403 No. 296) ist 1788 in Mantua erschienen (4 Bl.). Von נשמת אדם (p 404 No. 331) wird auch am Schlusse der Vorrede zu Ed. Wilhelmsdorf שע"א als Druckjahr der

ersten Ausgabe angegeben. Die Amsterdamer Synagogen-Ordnung (p. 411 No. 98) ist zuerst im J. 1716 gedruckt worden. פועלצדק (p. 456 No. 25) ist auch 1748 in Frankfurt a. O. erschienen. Einen Commentar R. Bechai's zu den Sprüchen der Väter (p. 460 No. 85) citirt auch Alkabez (אילת אהבים 40 a). No. 220 p. 462 ist mit dem im Anhang zu Isak Leon's Repliken gegen Nachmani herausgegebenen פירוש פרק אנדרוגינוס (s. Ed. Ven. 125 a ff.) identisch. Gegen den Verfasser dieses Commentars polemisirt Menachem Asarja (Resp. No. 130). Der Commentar R. Esra's zu H. L. ist auch mit einer Textausgabe desselben, der noch Targum und Elasar v. Worms Auslegung beigegeben ist, edirt (an meinem Exemplare felt das Titelblatt). Der Verfasser des פנים מסבירות (Ed. Prag 1693), Mose Meisters aus Wien, edirte auch die kabbalistischen Bemerkungen des R. Simson v. Ostrapoli (Amst. 1687). Am Schlusse von פתחי צדק (p. 503 No. 1311) ist ein Responsum des R. David Oppenheim an den Grossvater des Verfassers (Meir Perels), betreffs einer von seiner Tochter geschriebenen Esterrolle abgedruckt. Seine Schriften zält er in der Vorrede sämmtlich auf. Das p. 518 No. 72 verzeichnete קהלת משה wurde zum ersten Male 1793 in Lemberg edirt. Für תצ"ט (p 530 No. 406) l. תצ"ח. Von Wolf Lewi (p. 333 No. 437) aus Frankfurt a. M. (angeführt in נוהג כצאן 12 b No. 6) ist auch ein סדר תפלת חולים vorhanden s. קצור של"ה Ed. Amst. 113 c ff.).[1] Parchi's רוכב ערבות (p. 545 No. 111) ist 1833 in Livorno gedruckt. In No. 265 (p. 566) ist das zweite Datum das richtige. Büschenthal's Gedicht (No. 511 p. 576) ist 1805 gedruckt. Aus dem ס' הפשוטים des R. Josua Boas (p. 588 No. 751) führt ein Enkel desselben eine Stelle an (s. Basila אמונת חכמים Ed. Zolk. 79 b). No. 127 (p. 619) ist תי"ט gedruckt.

Nicht angeführt sind folgende Schriften: 1) ארבעה ראשים von Joseph Concio, Chieri 1628 (4 Bl.); 2) בית הלמוד oder Israelitische Kinderschule, ein Hilfsbuch zur Erlernung der hebräischen und französischen Sprache von Abraham Hjorth, Lehrer an der israelitischen Haupt- und Freischule zu Dessau, erster Theil. Dessau 1813 (125 S.). 3) בנות ציון ein Bildungs- und Unterhaltungsbuch für Israel's Söhne und Töchter, von Hermann Engländer, Ofen 1847. 8. (122 S.). 4) ברך אברהם, Collectaneen, das Pesachritual betreffend, von Abraham b. Meir a Humpoletz, 8. Prag 1735 (16 Bl.). 5) ברכת אהרן, Reden und Gebete zur patriotischen Feier am 5. Juli 1815 in Amsterdam, von Ahron Krein, 8. Amst. (hebr. 8 Bl.). 6) דרכי נועם, Statuten für die Armenschule in Altona. Alt. 1805 (16 Bl.). 7) דרשה ודברי מוסר לחנוכת בית הכנסות (sic.) החדשה פה ק"ק פלאם nebst Rede am Tage der Einweihung der neuerbauten Synagoge

[1]) Es wird daselbst וואלף בטשאטשר genannt, unter welchem Namen ihn auch Abraham Broda, der ihn als Rabbiner von Fürth bezeichnet, kennt (אשל אברהם 92 a). Es scheint mit dem daselbst verstorbenen R. Binjamin b. Meir (s. Hist. Nachr. v. d. Judengem. Fürth S. 47) identisch zu sein.

bei der jüdischen Gemeinde zu Flosz am 22. August 1817, gehalten von Rabbi Moses b. Rabbi Abraham, dasigem Rabbiner. Sulzbach 1818. 8. hebr Th. 28 Bl., d. Th. 28 S.). 8) כלילת אהבה שיר ידידות ליום חתנת הבח' המשכיל כה' ראובן בן ... ה"ר גומפיל רייס יצו עם הבתולה ,. מרת שינדל בת .. הר"ר איצק שפייאר יצו ה"ח תמון תקס"א לפ"ק מאת .. אהרן פאללאק, Rödelheim (4 Bl.). 9) כתב יושר, einige Briefe des Erzherzog Carl, Königl. Hoheit au den kaiserl. danu. k. k. Rath Herrn Jakob Kauls in Hechingen, Rödelheim 1802. 8. 10) אלה מועדי ה' ... לוח למאה וקי"ד שנים המתחיל משנת תעג, Hamburg 1720, 12. (12 Bl.). 11) לוח הבנינים Vervocginge Tafels, Simon Heigmans, Amsterdam 1822. 12) Moralische Erzälungen, ein Lehr- und Lesebuch für die israelitische Schuljugend beiderlei Geschlechts von Moritz Pollak, geprüftem Lehrer, Ofen 1836, 8.[1]) 13). מרבה שלום über den haggadischen Ausspruch am Schlusse des Berachoth-Tractates,von Jakob b. Pesach Koniz, Fürth 1764, 8. (16 Bl.). 14) שבע ימי פסח, haggadische Erläuterungen von demselben (mit Anhang יד אהרן von Ahron Taubeles) Prag 1777. 15) מזמור שיר חנכת הבית, Gebete zur Einweihungsfeier des Bet-ha-Midrasch „Or- Tora" in Livorno, Liv. 1815, 8. 16) פירושים על הרמ"בם זלה"ה דברי שלום ואמת von Schalom Busaglo, Ed. London (blos ein Bogen gedruckt). 17) עם ניאי פירם אלמנק Purim-Almanach), Amsterdam 1798? (8. S.). 18) קהלת יעקב, Erklärungen zu Talmudstellen von Jakob b. Schemaja a. Pinsk, Zolkiew 1794, 4 (22 Bl.). 19) קול שמחה, Gebete für die Synagoge der Familie Formigini in Modena (von Josua Segre?). Mantua 1680, 8. (8 Bl.). 20) שחיטות ובדיקות von R. Ber (Prag 1663).[2]) 21) שבחי צדק, Hochzeitscarmen von Elia Levi in Alessandria, Livorno 1771. 22) קול כנף אביב, desgleichen von dems. Liv. 1791, 12. 23) Statuten der neu errichteten חברה מגיני העים Berlin 1805, 8 (22 Bl.). 24) שעשוע נער, ein lehrreiches jüdisch-deutsches

---

[1]) S. 5—22 ist eine Rede Mose Kunizer's abgedruckt, der in der Approbation mittheilt, dass er 200 von ihm in rein deutscher Sprache verfasste Predigten in seinen Heften gesammelt hat. Es sind wol dieselben, die Reich (Ehrentempel Bd. 1 S. 176) gesehen hat.

[2]) Ob bei meinem Exemplare das Titelblatt felt, oder ob ein solches überhaupt nicht vorhanden ist, kann ich nicht entscheiden. Am Schlusse des 8 Bl. starken Oktavbüchleins findet sich die Notiz: על פי חצוה (l. 'מצ) מהגאון אב"ד ו"רם נר"ו ששלח אלי להמדפיס שאין לשום מדפים להדפים השחיטות וכדיקיה בקצור על הרר בער בן ליב ר' שלומש הכהז נתן חזן זלה"ה שוחט ובודק דק"ק פראג בגזירת נחש תוך שלשה שנים מהיום שנת ושחטתם בזה לפ"ק. Der Verf. ist wahrscheinlich identisch mit גבול בנימין) האלוף מוהר"ר בער ז"ל שוחט ובודק בק"ק פראג v. Binj. Leitmeritz, Ed Prag 1733 6b) [diese Edition ist bei Benjacob p. 92 No. 22 nicht notirt].

Lesebuch für die Jugend, Wien 1815, 8. (40 S. Die Vorrede ist 'פ unterzeichnet, viell. Josef Veith?). 24) שפר שירה וזמרה, Gedicht über die Mischna von Elia Levi in Alessandria, Mantua 1748 (4 Bl.). 26) הפלת הרעש von Mose Zacut, Mantua 1693, 8 (4 Bl.) 27) תקנות מחברה קדישא מנחם אבלים דק"ק ראטרדם, Amsterdam 1814.

Viele hebräische Einzelgedichte und Gelegenheitsschriften, die sich in meinem Besize befinden und noch nicht bibliographisch verzeichnet sind, lasse ich hier unerwähnt. Der Verf. nimmt auch die Namen von Büchern auf, von denen durch die Autoren, die sie in ihren anderen Schriften citiren, blos die Titel oder einzelne Stellen bekannt geworden sind. Aus dieser Classe sind fast noch eben so viele nachzutragen, als angeführt sind.

36. Frankfurter Rabbinen, ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a. M., von R. Simon Hadarschan bis R. Jesaia Halevi (1200 - 1619) von Dr. M. Horovicz, Rabbiner, Frankfurt a. M. 1882, 9 u. 60.

An die vom Verf. S. I. besprochene Stelle in R. Elieser b. Natan's Eben-ha-Eser (79c) knüpft der Herausgeber dieses Werkes (s. 2a) die Bemerkung ואיפשר שמשום זה הפסק כשיתשבו לאחר כך קורין לפרנסי הקהילה ורנקבורט בני חבורה עד היום הזה („Vielleicht nennt man gemäsz dieses Bescheides, seitdem Juden in Frankfurt sich niedergelassen haben die Vorsteher dieser Gemeinde „Mitglieder des Verbandes", wie es noch heutigen Tages geschieht). Unter חבורות עיר sind nach dieser Auffassung Gemeindebehörden, Collegien zur Verwaltung des Gemeinwesens zu verstehen. Solche waren also zur Zeit R. Elieser's in Frankfurt nicht vorhanden. Die Worte לעיר שיש בה יהודים lassen darauf schlieszen, dass die Juden damals auch keine ständigen Wohnsize daselbst hatten, sondern, wie (ib. 71a) berichtet wird, zur Messzeit sich dort längere Zeit aufzuhalten pflegten. Da das Datum in den Formularen (140a) nicht als authentisch anzusehen ist, eine jüngere Jahreszal als 1151 in dem Werke nicht vorkommt und R. Elieser damals schon in weit vorgerücktem Alter gestanden hat (14b No. 26),[1]) so kann es als sicher angenommen werden, dass es in der Mitte des 12. Jahrhunderts in Frankfurt a. M. noch keine jüdische Gemeinde gab. — Von dem Verf. des Jalkut (S. VI. u. 2 - 5) ist es weder sicher, dass er in Frankfurt gewohnt hat, noch dass er R. Simon geheiszen hat. Erstere Angabe beruht auf einer Verwechslung dieses Werkes mit dem fast gleichnamigen ס' הלקט (Collectaneen aus dem Pardes s.

[1]) Die Documente (Resp. Meir b. Baruch, Ed. Prag Fol. 112) bieten auch nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine nähere Begrenzung seiner Lebenszeit, da das Referat ורבינו שמואל בר מאיר ור' יעקב כ' (col. c. Z. 1 v. u.) mit der vorhergehenden Urkunde in keiner Verbindung steht.



Buber Lekach tob. Einl. p. 56 A. 29), leztere auf einer Combination mit dem Rabbiner Simon Kohen (s. S. 16). Für beide ist keine andere Autorität, als die des Titelblattes vorhanden, die aber hier um so weniger Beachtung verdient, als in Saloniki, wo der Jalkut zuerst gedruckt wurde, Traditionen vorhanden waren, nach welchen der Verf. dieses Werkes so ziemlich ein Zeitgenosse jenes R. Simon Kohen gewesen sein muss. Der S. 17 genannte R. Simon an der Pfort ist wahrscheinlich R. Simon אושנברג (Aschaffenburg), der an der Judenpforte (später Schlieszpforte s. Batton örtl. Beschr. I. S. 104) gewohnt haben mag. Auf dem Titelblatte seines 1588 vollendeten Supercommentars zu Jizchaki's Pentateucherklärungen wird derselbe als הגאון החסיד bezeichnet. An eine Combination mit dem Verf. des Jalkut ist nicht zu denken. Das Buch ist vielleicht nicht einmal auf deutschem Boden entstanden. Der Corrector der Ed. Frankfurt a. O. will erfahren haben, wie die Zeitgenossen des Verfassers derselben über ihn urteilten. Dieser Bericht wird wol nicht wörtlich zu nemen sein. Beachtenswerter ist das eigene Urteil desselben, dass in Jalkut hinsichtlich der Zusammenstellung der Schriftauslegung Aehnliches geleistet wurde wie in dem Werke Alfasi's betreffs der alten decisorischen Literatur. In vorliegender Schrift (S. 7) wird eine Parallelisirung mit Maimonides Mischneh-Tora versucht. Die Bemerkung, dass der Jalkut sich durch die Quellenangabe, die in lezterem Werke nicht geboten wird, sich vorteilhaft unterscheide, ist ganz zutreffend, doch wird man der Anname, dass in demselben die Tendenz, Hagadas und Lehrstücke ethischen Inhalts zusammenzutragen, vorwalte, nicht beistimmen können, da fast der gesammte halachische Midrasch darin an den betreffenden Stellen Aufname gefunden hat. Der Rabbiner Jehuda b. Mose ha-Cohen (S. 6) wird auch als Verfasser des Klageliedes um die Opfer der ersten Frankfurter Judenschlacht genannt (Kinot Ed. Bär 121 a), doch ist am Anfang der zweiten Strophe der Name Ephraim ha-Lewi akrostichisch angebracht.[1]) An Jehuda Cohen war vielleicht auch das Gutachten des R. Meir von Rotenburg in einer durch die Frankfurter Verfolgungen entstandenen Erbschaftsfrage gerichtet (שהשבתי בשכבר על גזירת וורנק בורט על מעשה כזה Resp. Ed. Crem. No. 82).[2]) Ueber Natan Epstein (S. 13) hat Carmoly eine kurze Notiz in Stein's Volkslehrer 9 S. 156 gegeben. Ueber Samuel מזיא (S. 21 A. 1) vgl. das Nähere bei Zunz ges. Schriften 3 S. 212 und Carmoly a. a. O. S. 157 (der ihn Samuel „von Zay“ nennt!) Derselbe ist wol הגאון מהר"ר שמואל, dessen Frage Hirz Treves beantwortet (נפתולי 20a)

---

[1]) אלו פלגים רואות . . . ישקו מקורי . . . המורים למורים ולשתי ישיבות.

[2]) Es möge hier auch bemerkt sein, dass der in R. Jona's אסור והיתר (58, 41) ר' שמואל מברונקבורט nach Bamberg gehört.

Umfassendere Nachrichten über die Vorgänge innerhalb der Frankfurter Gemeinde sind erst vom Jahr 1542 an bekannt und auch diese werden erst durch die vom Verf. im Anhange mitgetheilten Documente beleuchtet. Durch die klare und ausführliche Darstellung der verschiedenen Vorgänge vom J. 1542 an (S. 19 ff.) werden dieselben in das rechte Licht gesezt. Von den Persönlichkeiten, die wir hier kennen lernen, sind manche bisher unbekannt gewesen. Mose Epstein (S. 28) wird auch von Juspa Hahn (No. 994) citirt. Zweifelhaft ist, ob der den Semag-Commentar von Josef Kremniz approbirende יודא בן הר"ר אלכסנדרי הכהן als ein Sohn des Rabbiners Alexander Cohen (das. u. Comm. S. 159) anzusehen ist. — Betreffs des vielgenannten Simon Günzburg S. 33 A. 1) wäre noch zu bemerken, dass auch sein Nachkomme David Grünhut (Titelblatt zu מגדול דוד Ed. 1702) ihn mit dem Schwager des R. Mose Isserls identificirt und auch dessen Vater und Grossvater, welchen lezteren er aus Fürth stammen lässt, nennt הוא שמעון הנ"ל בר אברהם בן הר"ר יחיאל מפורטי ז"ל.[1] Auch sein Urenkel war unter dem Namen R. Simon Günzburg als groszer Talmudist bekannt (s. das zu פ' וישב) — Der Arzt Mose Maor Katon (S. 34) wird in dem Kaufbriefe des Oxforder Codex, der Menachem's Lexikon und andere Schriften enthält, הגאון אביר הרופאים מוהרר משה מאור קטן פרייסטט genannt, vgl. über jüd. Aerzte (und Aerztinnen) in Frankfurt, Kriegk, deutsches Bürgerthum (S. 1, 2; 36—49, 54). — Das Jahr, in welchem R. Jesaia Hurwitz als Rabbiner in Frankfurt a. M. angestellt wurde, steht nicht fest (s. S. 41), mit gröszerer Sicherheit ist anzunemen, dass er spätestens im J. 1615 nach Prag berufen wurde. R. Samuel Bachrach bemerkt nämlich am Schlusse eines an R. Jesaia gerichteten Schreibens (Resp. חוט השני No. 11), er habe gehört, dass dessen bereits früher in Aussicht genommene Anstellung in Prag nun vollendete Thatsache sei. Da R. Samuel 1615 starb, (s. Levysohn Epitaphien S. 53), so muss R. Jesaia wol noch vor diesem Jahre Frankfurt verlassen haben. Den Biographen desselben ist auch ein aus Palästina erlassenes Sendschreiben unbekannt geblieben, in welchem R. Jesaia das Tragen seidener Gewänder auf das Entschiedenste untersagt und es den Gemeinden zur besondern Pflicht macht, dafür zu sorgen, dass diesem Verbote in umfassendstem Masze Geltung verschafft werde. Auch die Unterhaltungsspiele („Karten- und Brettspiel") belegt er mit

---

[1]) Nach einer Mittheilung Pallmanns (Ambrosius Froben von Basel als Drucker des Talmud, Archiv f. Gesch. d. deutschen Buchhandels 8 S. 5), wohnte Simon von Günzburg auch in Schwaben. Er hatte zur Drucklegung des Talmuds seinem in Frankfurt wohnhaften Neffen, Simon zum Gembs, 8000 Gulden vorgestreckt.

einem Verbote und will, dass man mit denen, die dasselbe übertreten, in keine Verschwägerung eingehe (s. Jakob b. Ezechiel שם טוב 13b). Man erkennt auch daran die alles Masz überschreitende ascetische Richtung R. Jesaia's, die freilich bei einem Manne, der ganz von der Lurjanischen Kabbala beherrscht wird, nicht Wunder nimmt.

37. Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Dyhernfurth vom Bezirksrabbiner Dr. M. Grünwald in Velovar. Breslau 1881, Selbstverlag. 47 S.

Der Verf. macht uns mit den Inschriften der Grabsteine, die sich auf dem Friedhofe der isr. Gemeinde zu Dyhrenfurth befinden, bekannt, indem er dieselben im Originaltexte mittheilt und sie mit entsprechender deutscher Uebersezung und erklärenden Anmerkungen versieht. Die älteste stammt aus dem J. 1690 (s. S. 8). Für קוירדש (S. 68), das dem Verf. spanisch vorkommt, muss קוידרש (Kauders) gelesen werden. Ein Rabbiner Samuel Kauders in Prag ist als Verf. der Responsensammlung עולת שמואל bekannt. Der Name מרב (S. 70) ist verdächtig und wird מרים dafür zu sezen sein. Der Buchstabe ם (S. 75) ist viell. Genitivzeichen. Für נאנונה (S. 84) l. ונאמנה. Der Inhalt dieser Schrift ist auch von culturgeschichtlichem Interesse.

38. Rabbi Jesaia Berlin, eine biographische Skizze, im Rabbiner-Semminar zu Berlin, vorgetragen von Dr. A. Berliner, Berlin, Benzian 1879, 30 S.

Die kurze Notiz, die Carmoly über Jesaia Berlin gegeben (Revue orientale III. p. 310) kann nicht im Entferntesten Anspruch darauf machen, als eine Biographie desselben zu gelten. Dem Verf. vorliegender Schrift standen überhaupt keine nennenswerthen Vorarbeiten zu Gebote, dafür aber auszer den zerstreuten Daten, die erst entdeckt werden mussten, manche handschriftliche Materialien, mit deren Hilfe es ihm gelungen ist, ein zusammenhängendes Lebensbild des Meisters der Talmudforschung herzustellen. Der Vater R. Jesaias muss seiner Zeit ein hochangesehener Gelehrter gewesen sein, da er sonst nicht das Gaon bezeichnet werden konnte (s. S. 8). Auch in Jakob Gleiwitz's עטרת

שלמה (Ed. Brünn Bl. 4 a), wo wahrscheinlich Vater und Groszvater R. Jesaia's als Ahnen des Verfassers erscheinen (ושם אמי של מו"ה ... דרעזל בת הרב החסיד מו"ה מרדכי מוכיח זצ"ל אחות הצדיק הגאון מוהר"ר ליבוש מוכיח זלה"ה) hat er dieses Ehrenprädicat. — Von Josua aus Lissa (S. 12) wird eigentlich nur in der Vorrede zu Wolf Buchner's שיר ידידות (Ed. Frankfurt a. O. 1812) bezeugt, dass er R. Jesaia's Eidam war (גם הראיתי להרב מו' יהושע חתן הגאון ה"וב מו' ישעיה פיק זצ"ל).[1] Dass die Brüder May Verfasser der Glossen zu den Dyhernfurther Turim sind (S. 13) wird auch von Michael Simon's Eidam, M. Löwenstamm angegeben, s. dessen מספד מר Titelbl. Mich. Simon ist auch der Verf. einer ethischen Betrachtung in Schebet Musar Ed. Dyhernfurth (s. Löwenst. שירי הבחינה 125 b). — S. 15 ff. werden die sämmtlichen Schriften R. Jesaia's aufgezählt. Es mag hier noch bemerkt werden, dass die Verweisungen auf talmudische Parallelstellen im Texte der mit Jehuda Falk's בנין יהושע edirten kleinen Tractate aus R. Jesaia's handschriftlichen Noten entnommen sind. In der Vorrede berichtet der Verf. בהיותי בברעסלא ראיתי בגליון ש"ם של הרב הגאון הבקי נפלא מהי"ב נ"י ב"ה ש"ש (בעל המח' שאילת שלום) שנרשם בהרבה מקומות מש"ם במס' הללו כדרכו בראשון לציון ומפני הוצאות הדפוס לא העתקתי מן הצד וחובא בפנים Aus שטרי המאוחרין (S. 19) führt R. Jes. auch im Commentar zu Scheeltot 38b eine Stelle an, in welcher er Lipmann Heller als seinen Aelter-Oheim bezeichnet (דודי זקני הגאון תוי"ח), was er sonst nie erwähnt. Auch citirt er das. seinen Mischnacommentar (ים"לם). Auf seine Glossen im Gebetbuche (S. 20) beruft sich auch Friedenthal (מאמר מרדכי p. 29).

39. Catalogo dei codici ebraici della biblioteca Margiana per Mose Lattes. 8, 11 p.

40. Notitie e documenti di letteratura e storia giudaica del Dott, Rabb. M. Lattes, Padova, Crescini 1878, 4. 48 p.

Nach genauer Besichtigung der in der St. Marcus-Bibliothek zu Venedig aufbewahrten hebräischen Codices ist es dem Verf. möglich geworden, eine genaue bibliographische Beschreibung derselben zu liefern. Auch lernen wir, soweit Angaben darüber vorhanden sind, Abschreiber und Besizer derselben kennen. Einige Poesien des Piutdichters Abraham b. Je-

---

[1]) Buchner hatte eine Reise nach Breslau gemacht, um R. Jesaia kennen zu lernen (צחות המליצה No. 18).

huda Koriat I. wurden in מאור ושמש Ed. Livorno (11b—12b) veröffentlicht. Das Manuscript in Tetuan (s. p. 9 A. 3) enthält vielleicht auch Dichtungen seines Vaters.

Auch in den Notitie (No. XII. p. 36 ff.) giebt der Verf. einen ausführlichen Bericht über die genannten Codices. Die übrigen in demselben gesammelten Studien behandeln Gegenstände der Bibliographie und Literaturgeschichte und bieten interessante neue Aufklärungen. Besonders beachtenswert ist der Nachweis, dass das in Madrid 1638 gedruckte Extremos y. grandezza nicht eine von Jakob Cansino angeführte Uebersezung oder Transscription (wie auch Carmoly, la famille Almosnino p. 15 annimmt) des von Mose Almosnino verfassten Originalwerkes sondern einen Auszug aus demselben darbietet.

Druck von H. L. Brönner's Druckerei in Frankfurt a. M.

Berichtigungen.

Seite 6 A. das Targum-Fragment hat Luzzatto in einem afrikanischen Codex aufgefunden und in Geiger's wissenschaftlicher Ztsch. f. jüd. Theologie 5 S. 135 mitgetheilt.

S. 12 v. u. Micha 7, 17 ist hier nicht in Anschlag zu bringen; יפחדו das. bedeutet: sie machen sich Sorge, vgl. Jer. 2, 19; 36, 16.

S. 16 Z. 4 v. u. f. hier l. Hieron.; S. 21 Z. 20 f. עבו l. עברו; S. 28 Z. 15 v. u. f. למץ l. למען; S. 32 Z. 9 l. Schluszsaze. S. 44 Z. 12 ist „es" zu streichen

S. 48. Auch Kohler (bei Geiger jüd. Ztschr. 5 S. 27) bemerkt die zweimalige Auslassung der Partikel לא. Die sonstigen Verbesserungsversuche das. lasse ich auf sich beruhen.

S. 51 Z. 1 f. 77 u. 81 l. 22 u. 24; S. 55 Z. 16 f. 163 l. 45. S. 56 Z. 15 v. u. f. Israel l. Israels. S. 58 Z. 8 f. 119 l. 32. S. 64 Z. 21 f. Animadab l. Nachschon. Das. Z. 9 v. u. l. entsprungen.

S. 68 A. I. In Pesikta (Ed. Buber 115 b.) wird berichtet, dass Ezechiel für einen Nachkommen Rahab's gehalten wurde. Auch dies beruht auf einer Combination von בוץ mit בוזי (Ez. 1, 3).

S. 79 Z 1 f. g l. 9. S. 80 Z. 6 v. u. l. ומכלם.

S. 88 A. 5. In der Genealogie Elasar Levi's (Steinsch. H. B. 9 S. 24) wird angegeben, dass Mose Darschan, der eine Tochter des R. Jesai Weil zur Frau gehabt, in Würzburg Rabbiner gewesen und 1349 als Märtyrer gestorben ist (וכת אחת שהיתה נשואה לה"ר משה הדרשן שתפש ישיבה בווירצבורק ושם קדש הש"י שנת ק"ט ל'); in den A. 5 angeführten Stellen ist indes der Vater R Jesaia's gemeint, der hier ה"ר משה הדרשן בן רבינו אלעזר הדרשן בן רבינו משה הדרשן heiszt.

S. 91 Z 9 v. u. f. daher l. vorher. S. 96 Z. 10 l baptizari compulit; S. 97 Z. 4 l Eine eigentliche; S. 99 Z. 4 v. u. l. bewiesen; S. 105 Z. 7 nach: Jahres l. 1648; S. 114 Z. 20 f. R. l. K.; S. 124 Z. 17 u. 18 l. Targumim u. mit f. von. S. 125 Z. 23 f. 52 l. 2; S. 126 Z. 12 v. u. vor טננסה l.: ist; S. 128 Z. 8 l. Taube; das. Z. 21 f. une l. und; das. Z. 23 str. ist; S. 129 Z. 6 v. u. f. äquate l adäquate; S. 131 Z. 11 f. der l. den; S. 137 Z. 13 v. u. l. gegebenen; S. 138 Z. 14 v. u. nach saggio l. p. 30 n.; Z. 8 f. das l. des; S. 141 Z. 6 v u. f. hat, der l. hatten; S. 152 Z. 4 v. u. l. lesen, die Rede ist; S. 160 Z. 19 v. u. nach ein l. ist; S. 165 Z. 16 f. רה l. יה; S. 166 Z. 8 l. wäre; S. 170 Z. 3 ist „über J. G." zu streichen; S. 172 Z. 13 l. finden; S. 174 Z. 14 f. Lehrern l. Lesern; S. 175 Z. 10 v. u. füge hinzu: zu ersehen; S 176 Z. 7 v. u. f. unsere l. mehrere; das. nach 4 l. S. 177. Betreffs des Canticum-Commentars vgl. Salfeld, das hohe Lied S. 167—172. Nachzutragen sind Ed. Jell. p. 39 Z. 9 l.

ואלכה; p. 47 Z. 1 l. קצובות; S 56 Z. 7 v. u. l. בנגדר; Z. 5 l. הדבר ונאה; S. 59 Z. 6 v. u. l. מין. In 7, 13 hat R. S. (wie J. E.) דודי gelesen. In Est.-Comm· p. 5 Z. 12 f. שקצוה l. שרנוה. Für גזית (S. 6 Z. 9) l. גזירה. Nach R. S. bezieht sich nämlich der königliche Befehl nicht darauf, dass jeder in seinem Hause Herr sei, da das sich von selbst verstehe; es wurde durch denselben blos die Anordnung getroffen, dass die Frau die Sprache des Mannes erlernen müsse. S. 11 Z. 12 v. u. l. שלמלכות; S. 12 Z. 4 v. u. l. לכך הראה לו פתשגן; S. 17 Z. 8 l. מהם; S. 177 Z. 23 vgl. auch ומטה אזנו אל דבריך (Est.-Comm. p. 4 Z. 16); S. 180 Z. 19 v. u. vor p. l. 6; S. 183 Z. 5 f. früherin l. früheren; S. 186 Z. 17 l. auch an; S. 188 Z. 12 f. doch l. auch; S. 201 Z. 1 l. wahrheitsgemäsz, Z 13 v. u. f. b l. 6.

S. 220. Verzeichnet zu werden verdient noch: סדר עברונות ללמד לבחורי ישראל לעשות ולחבר הלוח על כל שנה ושנה שתרצה . . . . גם . . . המולד' של תחלת השנים . . . משנת תק"נז עד שנת תקע"ה . . . מלוקט ע"י המדפים המושלם כה"רר שמואל י"ץ בן המנוח מוה"רר מענדל פלקלש זצ"ל מפראג (Prag 1797, 8. 12 Bl.). Am Schlusse: ע"י הפועל . . . . הזעיר בן המדפים הכחור מאיר בן כהר"ר שמואל פלקלש (Vgl. über den Verf. Steinschneider H. Bibl. 7, 23; 8, 56 und Rosenthal יודע ספר No. 457).

Nachträge zu Jahrgang IV.

S VI. Auch der Deutung חנם נמכרתם בע"א (Synh. 97 b) liegt die Combination von חנם mit dem syr. המן zu Grunde. Raschi zu Jes. 52, 3 drückt die haggadische Deutung durch על עסקי חנם aus. Ueber die Auslegung in Joma 75 a vgl. Sam. Edels z. St.

S. 7 A. XX. Auch Saadja Ibn Danan (s. Edelmann Chemda gen. 30 b) weiss von Kaleb, dem Schüler Maimuni's, der Simson b. Abr. widerlegt hat (f. בר' שמשון l. בר' אברהם).

S. 21 A. Der Ausdruck לקדם ברועים ובמקלות stammt aus Bab. mez. 93 b

S. 61 Z. 9 v. u. f. 210 l. 107.

S. 79. Maimunis LA. והמצוה זו פירושה ist der Erklärung Saadja's (s. Ibn Esra Exod 34) angepasst, die den Karäern gegenüber als Beweis für den göttlichen Ursprung der Tradition dienen sollte (s. auch Elia Beschizi אדרת אליה Einl.)

S. 103. Das Sprüchwort מה שיעשה הזמן findet sich bereits in Resp. חוט השני 112 b).

S. 157 Z. 3 v. u. f. 243 l. 223. Diese Erörterung gehört Alfasi an.

S. 171 Z. 11 f. 67 l. 66, vgl. auch Resp. Ch. gen. No. 34.

